



Los laberintos de la esperanza

Rodolfo de Roux

► To cite this version:

| Rodolfo de Roux. Los laberintos de la esperanza. CINEP, Bogotá, pp.261, 1993. hal-00506481

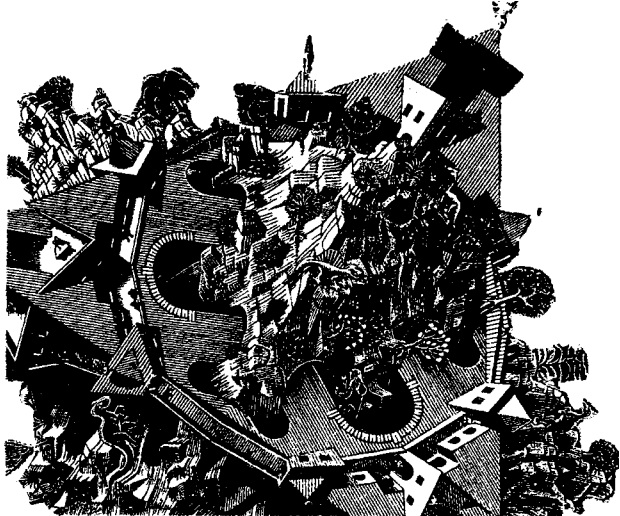
HAL Id: hal-00506481

<https://hal.science/hal-00506481>

Submitted on 27 Jul 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Rodolfo Ramón de Roux L.

LOS LABERINTOS DE LA ESPERANZA



cinépolis

1993



© **Cinep**

Carrera 5 No. 33A-08

Santafé de Bogotá, D. C., Colombia

Código: 00091

ISBN: 958-644-019-2

Editor: Camilo Borrero G.

Coordinación Editorial: Helena Gardeazábal G.

Carátula: M.C. Escher

Marcela Otero

Composición, Diagramación y Artes: Cinep. Claudia Cadena

Tabla de contenido

Prólogo.....	9
Introducción.....	13
Capítulo 1	
El lugar de la utopía.....	21
<ul style="list-style-type: none">• El mundo se agranda y la imaginación también • Los hervores tropicales del imaginario europeo • De la Edad de Oro del "hombre natural" al salvaje sin atributos • En pos del Dorado: la utopía del enriquecimiento súbito y desmedido • "Valer más", "ser más": la utopía de la promoción social • Conquistar almas: la utopía de un nuevo mundo para Cristo y su Iglesia • "Haber riquezas" y "ganar almas": complemento y conflicto	
Capítulo 2	
Nuevo Mundo, Nueva Iglesia.....	63
<ul style="list-style-type: none">• Las Indias encontraron a los frailes reformándose • Humanismo, observancia y celo evangelizador en el Anáhuac • El leer y escribir es dañoso como el diablo • La "Utopía" como programa	
Capítulo 3	
Entre la espera del fin y la nostalgia de los orígenes.....	89
<ul style="list-style-type: none">• Un milenio bajo el reinado de Cristo • Cronología del futuro • El Nuevo Mundo es el fin del mundo • La nostalgia de los orígenes • Milenio y utopía	

Capítulo 4

La utopía en entredicho 125

- El Maligno no da tregua • La pelea no era sólo contra el diablo • Relajamiento de la tensión utópica. Reinterpretación de los planes divinos

Capítulo 5

La ciudad de Dios en la periferia del imperio 141

- El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)
- ¿Cristianismo feliz? ¿Teocracia socialista? ¿República comunista cristiana? • El pedestal de la utopía • La utopía en su laberinto

Capítulo 6

Liberación desde la periferia de la periferia 177

- Un fantasma recorre América latina • Del valle de lágrimas a la tierra prometida • De nuevo el "hombre nuevo" • La construcción del Reino y la urgencia de la Revolución • La travesía del desierto

Epílogo 211

Bibliografía 217

Glosario 239

Cronología 247

Prólogo

En la década de los setenta soplaron fuertes en América Latina las esperanzas de construir una sociedad y un hombre "nuevos". Grupos de marxistas y grupos de cristianos, sobre todo católicos, colaboraron estrechamente para lograr ese ideal. Los "teólogos de la liberación" y las "comunidades de base" que constituían la "Iglesia popular" leían los signos de los tiempos como el inicio de una nueva época de la historia latinoamericana en que la sociedad sería socialista y la Iglesia de los pobres - sal de la nueva tierra - se construiría como lugar de verdad, fraternidad y justicia.

Viví de cerca esas esperanzas, tuve la oportunidad de tratar con teólogos de la liberación, con cristiano-marxistas y con numerosos miembros de las comunidades de base. Vino luego la travesía del desierto. No sólo no se logró lo esperado sino que América Latina pasa -económica y socialmente- por uno de sus peores momentos. Los inevitables límites que la Historia impone a la Utopía se han dejado sentir cruelmente.

Terminando la década de los ochenta los vientos de la intolerancia me obligaron a emigrar hacia el "Viejo Mundo". Tuve la oportunidad de presenciar -casi en directo- el derrumbe estruendoso de la utopía comunista en el Este europeo, mientras en el Oeste se proclamaba el "final de las ideologías" y pasaba de moda el "cambiar la sociedad", porque los deseos se reducían a un poco más de

bienestar. Al mismo tiempo los ayatolas hacían hervir los fervores mesiánicos en el mundo musulmán. Tampoco se tardaría mucho en observar, a escala mundial, un resurgimiento religioso: "revancha de Dios" sobre una especie incapaz de vivir sin esperar.

A lo anterior se añadió la cercanía de la celebración del quinto centenario del "descubrimiento" de América, continente visto desde un principio por los europeos como un buen lugar (eu-topos) para la utopía: ¿acaso no consideraron sus primeros evangelizadores la posibilidad de construir allí una "nueva cristiandad" ideal? Decidí aprovechar ese cúmulo de circunstancias, en que se cruzaban los acontecimientos de la Historia y de mi historia, para reflexionar sobre los persistentes lazos entre utopía y cristianismo, analizando los avatares del "principio esperanza" en tierras del Nuevo Mundo.

Para no perderme en tan vastos caminos circunscribí mi atención a algunas significativas visiones y proyectos utópicos que acompañaron en sus comienzos la evangelización de Hispanoamérica. Quise también señalar algunas persistencias, porque la utopía tiene la piel dura: los sueños siempre vuelven a levantar cabeza cuando se hace insoportable el peso de una realidad sin ilusiones. Es algo que saben bien los guardianes del orden establecido; por eso los rodean más soldados que poetas, y más policías que artistas.

Mi discurrir por el eutopos americano -desde las orillas del Garona y las faldas de los Pirineos- fue posible gracias a una generosa beca del gobierno francés. En el **Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine a Toulouse** (IPEALT) encontré un ambiente propicio para mi aventura. Allí pude contar con el apoyo de varios colegas, muy especialmente de Georges Baudot, y Jacques Gilard. Recuerdo igualmente con agradecimiento la ayuda que me prestaron Elizabeth Corral y Marie - José Vabre para la revisión del texto. Marta Martínez -mi primera e inteligente lectora-, Nicole y Denise, hicieron, con su cariño, que fuera más llevadera la soledad que nutre cualquier página escrita.

Perpignan, enero de 1992

Introducción

DE UTOPIA A EUTOPIA

"...porque creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina. (...) Mas yo muy asentado tengo el ánima que allí adonde dice, es el Paraíso Terrenal..."

Cristóbal Colón, **Relación del Tercer viaje.**

Durante su tercer viaje (1498-1500) Colón toca por fin **Tierra Firme** frente a la isla de Trinidad. El Almirante orna el lugar con los más extraordinarios calificativos: "Tierra de Gracia" donde quedaría, hacia el interior, el Paraíso Terrenal. Como puede leerse en su Carta a la nodriza del Príncipe Juan, escrita al regreso de dicho tercer viaje, se trata del "nuevo cielo y de la nueva tierra" de los que habla el Apocalipsis¹. Se inaugura así un tema capital en la historia de la esperanza humana: el Nuevo Mundo como Nueva Jerusalén y Tierra Prometida. La Utopía -país de Ninguna Parte- encontraba su eutopos, su mejor lugar. Aquellos parajes se revelarían fértiles para toda clase de vuelos imaginarios. Desde un comienzo confluyeron en el llamado Nuevo Mundo, el mito bíblico del Paraíso y el mito clásico

¹ "Del nuevo cielo y tierra que decía Nuestro Señor por San Juan en el Apocalipsi, después de dicho por boca de Isaías, me hizo mensajero y amostró aquella parte". Colón Cristóbal, **Textos y documentos completos** (Prólogo y notas de Consuelo Varela), Madrid, Alianza Universidad, 1982, p.243: documento XLI, "Carta a Doña Juana de la Torre, ama del Príncipe Don Juan".

de la Edad de Oro. No sólo los conquistadores y colonos pensaron que allí podrían hacer realidad sus sueños de enriquecimiento y de promoción social. También un grupo de frailes venerables vio en los indígenas mexicanos una especie de género angelical con el cual sería posible construir el Reino milenario del Espíritu, prometido por el Apocalipsis para el final de los tiempos.

Los que no esperaban que el Nuevo Mundo fuera el fin del mundo, por lo menos confiaban recrear en aquellos confines una Nueva Iglesia, como la de los primeros tiempos. Con evangélico entusiasmo escribía don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán: "Es esta primitiva nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apóstoles"². El Nuevo Mundo se consideraba destinado a enderezar la balanza del Viejo, y la Nueva Iglesia se invocaba para servir como ejemplo a la corrompida Europa de lo que podía y debía ser la vida cristiana en su más pura expresión. Estas esperanzas de "Tierra Prometida" y de "Iglesia que renace del pueblo" entre los pobres del Nuevo Mundo continúan vivas entre los actuales "teólogos de la liberación" en América latina.

Puesto que nuestro estudio se limitará a Hispanoamérica, me permito recordar de paso que el signo de la escatología, de la nostalgia del paraíso y de la elección divina cobijó igualmente la colonización inglesa de América. A los ojos de los "padres peregrinos" y de sus descendientes, la colonización del Nuevo Mundo prolongaba y perfeccionaba una Historia sagrada comenzada con la Reforma Protestante.

Los pioneros ingleses juzgaron providencial el hecho de que América hubiera permanecido oculta hasta entonces para los europeos, a la espera del "tiempo oportuno" (el bíblico *kairós*) para que en ella se estableciera una "Ciudad sobre la montaña", luz y ejemplo de la verdadera Reforma para todo el Viejo Mundo. Estados Unidos sería, en parte, el resultado de la búsqueda de ese lugar paradisiaco en el que la reforma de la Iglesia habría de llegar a su perfección. Por otra parte, el avance de los pioneros hacia el Oeste se interpretó como la continuación de la marcha triunfal de la sabiduría

2 QUIROGA Vasco de, Información en derecho, (1535).

y de la verdadera religión desde el Oriente hacia el Occidente, lugar identificado por eminentes teólogos anglicanos con el progreso espiritual y moral.

Mircea Eliade ha subrayado que la doctrina religiosa más popular en las colonias inglesas fue la de que América había sido elegida entre todas las naciones como el lugar de la Segunda Venida de Cristo, y que el milenio, aunque de naturaleza esencialmente espiritual, iría acompañado de una transformación paradisíaca de la tierra, como signo externo de perfección interna³. Los pioneros -que se consideraron en la misma situación que los israelitas después del paso del Mar Rojo- juzgaron su anterior condición en Inglaterra como una especie de cautiverio egipcio, después del cual entrarían en el nuevo Canaán que Dios les tenía destinado⁴.

Esta larga tradición de América como espacio mítico -"tierra de libertad", "tierra de promisión"- serviría de abono para las más diversas experiencias comunitarias utópicas, de inspiración religiosa -como los Shakers, los Rappitas o los Amish- o de inspiración laica -como la **Nueva Armonía** de Robert Owen o los **Tiempos Modernos** de Josiah Warren. De modo que ese enorme laboratorio social terminó convirtiéndose, en el siglo XIX, en una de las fuentes del socialismo europeo moderno⁵.

Todavía en nuestro siglo ha estado presente en millones de migrantes la esperanza escatológica -aunque drásticamente secularizada- de poder comenzar una "vida nueva", es decir, de "renacer" en tierras americanas. En sólo cuarenta años -de 1880 a 1920- 26

3 Cf. ELIADE Mircea, "Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología", en MANUEL Frank E. (compilador), **Utopías y pensamiento utópico**, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p.312-333. Anota Eliade que rara vez se han publicado más libros con títulos que incluyan la palabra "Paraíso" que sobre la colonización de América.

4 Ya en vida, algunos pioneros tuvieron el consuelo de ver el Paraíso en diversas regiones. En 1614, John Smith comparaba la costa de Nueva Inglaterra con el Edén. George Alsop presentaba a Maryland como el único lugar que se parecía al Paraíso terrenal y añadía que sus árboles, plantas, frutos y flores hablaban en jeroglíficos de la situación adamítica o primitiva de la humanidad. Otros escritores descubrían el "futuro Edén" en Georgia -región situada en la misma latitud que Palestina-. Para Edward Johnson, Massachusetts era el lugar donde el Señor crearía un nuevo Cielo y una nueva Tierra, etc, etc. Para mediados del siglo XVII se esperaba que en Nueva Inglaterra se volvería a una Edad de Oro del cristianismo que habría de ocasionar una transfiguración de la tierra. Como declaraba Increase Mather -presidente de la Universidad de Harvard desde 1685 hasta 1701-, la restauración de la Iglesia primitiva transformaría la tierra en un Paraíso. Cf. NIEBUHR Richard H., **The Kingdom of God in America**, New York, 1937; SANFORD Charles L., **The Quest for paradise**, Urbana, Illinois, 1961; WILLIAMS George, **Wilderness and Paradise in Christian Thought**, New York, 1962, autores de los que Eliade extrae abundantes datos.

5 Cf. CREAGH Ronald, "Le laboratoire américain", en **Le Courier de l'Unesco**, Paris, febrero 1991, número monográfico dedicado al tema: **Les utopies ou la quête de l'impossible**.

millones de migrantes de todos los rincones de la Europa de la miseria y del miedo, afluyeron hacia los Estados Unidos de América: Canaán de un moderno Exodo y Tierra Prometida cuya libre inmensidad estaba destinada a ser fecundada por el trabajo de los condenados de la tierra a quienes se les ofrecía una oportunidad salvífica. En ese "país bendito"⁶, pueblo y gobernantes están igualmente consolados por la certeza de que Dios los ha elegido como "nación redentora" de la humanidad⁷.

A lo largo de este trabajo aparecerá frecuentemente cómo un mundo sería llamado "Nuevo", no sólo por razones geográficas sino en buena parte por motivos escatológicos, y cómo hasta nuestros días, ese mundo que surgió bajo el signo del Apocalipsis ha permanecido marcado por el sello de la esperanza que precedió su nacimiento.

A través de una historia llena de ruido y de furor trataré de reflexionar -desde una perspectiva sociohistórica- sobre una de aquellas fuerzas cuya sede no está en las cosas sino en la idea que de ellas nos hacemos y que orienta, sin embargo, de manera decisiva la organización y el destino de los grupos humanos. Me refiero a la esperanza, a la que captaré en algunas de sus manifestaciones utópicas y/o mesiánico-milenaristas ligadas a la evangelización católica del continente americano.

Considero que esperanza, utopía y milenarismo están estrechamente hermanos. La utopía es esperanza de otra sociedad. La esperanza, utopía de otro mundo. En una y otra palpita la estrategia de la alteridad. De la una a la otra es tenue la frontera: la sociedad utópica tiene sus trances religiosos; el mundo de la esperanza tiene sus implicaciones terrestres.

Utopía y milenarismo pueden, igualmente, definirse como proyectos imaginarios de sociedades alternativas. También su palabra clave es **otro**: otro régimen de relaciones humanas, de posesión de bienes, de autoridad, de trabajo y de descanso, de vida cultural o cultual; otra tierra, otro cielo, otros hombres, otros dioses. Al

6 "Yo siempre -declaraba Ronald Reagan en 1982- he pensado que este país bendito ha sido especialmente escogido, que un plan divino ha colocado a este gran continente aquí, entre los océanos, para que pueda ser encontrado por todas las personas del mundo que sienten un amor particular por la fe y la libertad." Estas declaraciones, hechas ante la Asociación Nacional de Evangélicos, fueron reiteradas por el presidente Reagan en diversas ocasiones. Cf. KEPEL Gilles, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991, p.168.

7 Cf. TUVESON Ernest Lee, *Redeemer Nation: the Idea of America's Millennial Role*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

principio la alternativa es balbuciente, nostálgica, incierta. Después se vuelve consistente y obstinada. Lo que comienza como una representación mental se convierte en una idea fuerza que se hace operativa en una teatralización social: el milenio, o la utopía, donde los justos reinarán **sobre la escena** del mundo y podrán desempeñar, por fin, el papel protagónico. La diferencia entre milenarismo y utopía radica en el lugar que ocupan los dioses en ambos fenómenos: más marginal en la utopía social, más central en el milenarismo religioso. Pero ambos -milenio y utopía- peregrinan a la búsqueda permanente de reinos de los que serán, también permanentemente, exiliados⁸.

En mi tránsito por los avatares del imaginario escatológico-utópico en tierras del Nuevo Mundo, me detendré particularmente en el **milenio** franciscano en Nueva España (siglo XVI), las **Reducciones** de los jesuitas entre los Guaraní (siglos XVII-XVIII) y la actual **Teología de la liberación**. Los temas estudiados son supremamente vastos espacio-temporalmente. Tenía que correr el riesgo, sin embargo, de ampliar peligrosamente los flancos para poder atacar diversas variantes de un mismo mito (Nuevo Mundo=Tierra Prometida=Nueva Iglesia). Por otra parte, sólo en un tiempo suficientemente extenso podemos comprender aquellas prisiones de larga duración que son las "mentalidades".

En mi "camino hacia" (no otra cosa es el **método**), emprendo la ruta teniendo presente que si lo que trato de conocer ocurre en las cabezas, éstas son inseparables de un cuerpo, de una materialidad, de una historia concreta. Como enseña la experiencia -y el dogma cristiano de la Encarnación- hay que preservar la unidad de carne y espíritu si se quiere comprender el más mínimo de los actos de un ser humano.

La documentación que he utilizado refleja el punto de vista y la mentalidad de los "conquistadores espirituales" del Nuevo Mundo. Se trata, pues, de paraísos **para** los pobres, no de paraíso **de** los pobres. Mi incompetencia lingüística me impide sumergirme en las llamadas "visiones de los vencidos" y analizar en qué medida sus visiones utópico-religiosas (por ejemplo, **Taki Ongo** en el Perú, **Tierra sin mal** entre los Guaraní) han podido mezclarse con las visiones utópico-religiosas de los vencedores.

8 Sobre las relaciones entre esperanza, milenio y utopía véanse las inteligentes reflexiones de Henri Desroches en su *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calman-Lévy, 1973.

No me interrogo tampoco sobre la exactitud de los hechos que relatan mis "fuentes", sino sobre lo que expresan y sobre la manera como lo hacen, tratando de reconstruir las esperanzas y temores con que mis "testigos" piensan el mundo y se piensan a sí mismos. Hay una historia pseudo-racionalista que, en sus múltiples versiones, busca evacuar lo "irracional" como factor de cambio social y reduce lo simbólico y el imaginario social a simple revestimiento, con el que se disfrazan los actores sociales para disimular sus "verdaderos" intereses. Parto del presupuesto de que los intereses vehiculados por el imaginario son igualmente "verdaderos". Como lo expresaba poéticamente el portugués Fernando Pessoa: " Poco importa lo que se sueñe. Lo que se sueña es verdadero".

La idea de utopía tiende a ser considerada peyorativamente porque cada cual se imagina realista (aunque en los momentos de crisis se reproche a los gobernantes su falta de imaginación social). Las representaciones utópicas del porvenir distan mucho, sin embargo, de ser inocuos juegos de la imaginación: son expresión de conflictos sociales, y proyección en el espacio de anhelos profundos y de aspiraciones no realizadas. Con toda razón Bronislaw Baczko, en un estudio sobre las funciones del discurso utópico⁹, ha subrayado que no se pueden juzgar las utopías según su eficacia para haber propuesto su propia realización. De acuerdo con tal criterio las utopías no serían sino proyectos fantásticos, "horóscopos" falaces o "astrología social" decepcionante. Pero si se concibe a las utopías como un ámbito donde se ejerce la imaginación social, su eficacia no se mide en tal caso por hacer **entrar** en la realidad, sino por hacer **salir** de ella... aunque a tal salida la historia le prepare reingresos inesperados que no estaban en el programa de la utopía. Las mismas observaciones son válidas para el campo religioso. Si se los fuera a juzgar por el cumplimiento de sus predicciones, no habría sino mesianismos fracasados: sea que desemboquen en las tribulaciones de una Iglesia sufriente o en los abusos de una Iglesia triunfante, el Reino anhelado es de tal naturaleza que debe decir siempre "yo soy la promesa que no se puede cumplir, y mi gracia consiste precisamente en eso"¹⁰.

9 BACZKO Bronislaw, *Les imaginaires sociaux*, Paris Payot, 1984.

10 Cf. DESROCHES Henri, o.c., p.150.

Capítulo 1

El lugar de la utopía

- * *El mundo se agranda y la imaginación también*
- * *Los hervores tropicales del imaginario europeo*
- * *De la Edad de Oro del "hombre natural" al salvaje sin atributos*
- * *En pos del Dorado: la utopía del enriquecimiento súbito y desmedido*
- * *"Ser más", "valer más": la utopía de la promoción social*
- * *Conquistar almas: la utopía de un nuevo mundo para Cristo*
- * *"Haber riquezas" y "ganar almas": complemento y conflicto*

El mundo se agranda y la imaginación también

En ciertas épocas las utopías son un fenómeno marginal y aislado. En otras, la creatividad utópica se intensifica y las representaciones de **sociedades diferentes** se convierten en uno de los lugares privilegiados en que se ejerce la imaginación social. En esas representaciones mentales se acogen, elaboran y reproducen los sueños sociales en los que confluyen un cúmulo de **experiencias** y unos horizontes renovados de **expectativas**. Una de esas épocas de singular creatividad utópica fue el siglo XVI europeo. La visión del mundo se ensanchó entonces enormemente, merced a los llamados "Grandes descubrimientos" que, como gustaba decir Lucien Febvre, fueron grandes porque pusieron fin a la plurimilenaria barrera del Atlántico, brecha hasta entonces infranqueable entre las extremidades de la tierra".

11 Para una visión sintética del conjunto de este proceso de expansión y descubrimientos, véase CHAUNU Pierre, **La expansión europea (siglos XIII al XV)**, Barcelona, Editorial Labor, 1972, 339 p. (Original francés, *L'expansion européenne du XIII au XVe siècle*, Paris, P.U.F.) y, del mismo autor, **Conquista y explotación de los nuevos mundos**, Barcelona, Editorial Labor, 1973, 368 p. (original francés, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes -XVIe siècle-*, Paris, P.U.F.; MEYER Jean, **Les Européens et les autres -de Cortés à Washington-**, Paris, Armand Colin, 1975.

Del conjunto de las navegaciones emprendidas por los europeos resultó una más extensa red de comunicaciones mundiales, un mercado a escala mundial, y un avance notable en el conocimiento del cosmos, del planeta y de sus habitantes. Los éxitos sobre lo desconocido y lo "imposible" contribuyeron a afirmar la confianza en el hombre y en su capacidad para dominar, tanto su propio destino, como la Naturaleza.

Los descubrimientos geográficos fueron un poderoso estímulo de reflexión y rectificación de ideas hechas en el transcurso de siglos, y contribuyeron a modificar una tradición intelectual más atenta a la lección de los libros que a la observación de la realidad. Poco a poco las verdades y certezas de ayer se fueron convirtiendo en las dudas o contraverdades de hoy, gracias a una verdadera **revolución de la experiencia**¹². Pero las "mentalidades no evolucionan al ritmo de los acontecimientos, y habría que esperar la segunda mitad del siglo XVI para que se asentara el sentimiento de que "no siempre los Antiguos tenían razón"¹³.

El impacto de las exploraciones geográficas no actuó aisladamente sobre la cultura europea. Sus aguas se juntaron con las repercusiones del humanismo renacentista, la invención de la imprenta, la revolución del "arte" militar, y el desarrollo del comercio y de la industria. Ante las amplias perspectivas abiertas, los mejores espíritus exultaban y alababan -como Campanella en su *Città del sole*- "questo seculo nostro, c'ha piú istoria in cento anni che non ebbe il mondo in quatro mila".

La aparición de un continente "virgen", donde se podía construir un "mundo nuevo", contribuyó a que las esperanzas utópicas adquirieran ciertos visos de posibilidad. No es una

12 Sobre esta "revolución de la experiencia", véase SILVA DIAZ J.S. da, **Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI**, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 78-102 (original portugués, Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI, Coimbra, 1973).

Véase también el sugestivo ensayo de Vitório MAGALHAES GODINHO, **Les Découvertes, XVe - XVIe: une révolution des mentalités**, Paris, Edition Autrement, 1990, 89 p, donde el autor muestra cómo la necesidad de situarse y de situar las cosas de manera precisa, de cifrarlas, medirlas y verificarlas, va a contribuir a forjar instrumentos y una nueva mentalidad que permita separar lo real de lo fantástico; LESTRINGANT Frank, **L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance**, Paris, Albin Michel, 1991.

13 Véase MOLLAT Michel, **Les explorateurs du XIIIe au XVIe siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux**, Paris, Editions J.C. Lattes, 1984, p. 124-131: "Les Anciens n'ont pas toujours raison".

casualidad que Tomás Moro -creador del paradigma literario de Utopía- hiciera de su héroe, Rafael Hitlodeo, un "compañero inseparable en los tres últimos de los cuatro viajes" de Américo Vespucio¹⁴. Y es que el Nuevo Mundo se vio desde un principio como el sitio privilegiado donde los anhelos de una radical alternativa social, religiosa o personal tendrían su definitiva oportunidad. Conquistadores y frailes vivieron el Nuevo Mundo - cada quién a su manera-, como un lugar de elección divina. El mito de América, "Tierra de promisión", comenzaba su largo caminar.

Los hervores tropicales del imaginario europeo

Las ideas heredadas de los Antiguos en cuanto a la imposibilidad de habitar la zona tórrida, la existencia de las antípodas, la oposición entre un mundo bárbaro inorganizado y el mundo organizado de la *oikoumené*, habían llevado a que se consideraran las regiones del océano Indico como el ámbito de lo fantástico. Allí, al abrigo de todas las prohibiciones, podían desarrollarse el nudismo, la unión libre o la poligamia, la coprofagia y la antropofagia. Durante centurias se habían construido leyendas y descrito seres fantásticos que poblaban aquellos remotos parajes.

El cardenal d'Ailly, en su famosa *Imago Mundi*, redactada hacia 1410, escribía que en las montañas del Oriente,

"Ciertos monstruos humanos tienen los pies en el sentido de delante para atrás y con ocho dedos; otros tienen cabezas de perro y pieles de bestia, ladrando como los perros. Hay mujeres, en esos parajes, que procrean una sola vez, y los hijos, blancos en el nacimiento, se vuelven negros en la vejez, la cual no sobrepasa la

14 MORO Tomás, *Utopía* (traducción de Agustín Millares Carlo), en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 45.

duración de un estío. Otras hay sin embargo que se preñan cinco veces, pero cuyos hijos no viven más de ocho años. Hay hombres con un solo ojo, llamados arimaspos, y cinocéfalos llamados cíclopes. Teniendo sólo un pie, corren con la velocidad de la brisa, y cuando se sientan en el piso se abrigan del sol levantando la planta del pie. Otros, acéfalos, tienen los ojos en el hombro; a modo de nariz y boca, tienen dos agujeros en el pecho; y tal como el de algunas bestias, su cuerpo está cubierto de pelo largo. Cerca del lugar donde nace el Ganges, hay hombres que viven apenas del olor de un determinado fruto, el cual por eso mismo llevan consigo cuando viajan; si acaso huelen un mal olor, mueren luego"¹⁵.

Es fácil multiplicar los textos propios de esta antropología fantasiosa que, en la Península Ibérica, tenía una cierta tradición a través de los textos de Solino, de Plinio y de las *Ethymologiae* de San Isidro de Sevilla, muy frecuentes en las bibliotecas de la Edad Media. Si hemos citado a Pedro d'Ailly es porque su *Imago Mundi* era uno de los libros de cabecera de Cristóbal Colón. Era inevitable que los exploradores del Nuevo Mundo transpusieran, en alguna medida, aquel "banco de datos" a las regiones recién descubiertas por ellos.

Cuando llegaron a Guanahaní las carabelas castellanas, se abrió, pues, para los europeos, no sólo un amplio y desconocido espacio geográfico sino también un fértil campo para la imaginación. Sus mentes, nutridas en leyendas bíblicas, greco-romanas o medievales, se pusieron en contacto con leyendas indígenas y con una realidad fabulosa en la que proyectaron sus ancestrales anhelos, temores y fantasmas.

Lo fantástico y peregrino alimentó los espíritus e impulsó empresas descabelladas. Ponce de León se topó con la Florida cuando en 1512 iba en busca de la Fuente de la eterna juventud. Los ricos torreones y cúpulas de las siete ciudades de Cibola, descrita por fray Marcos de Niza, pusieron en movimiento la expedición de Francisco Vázquez de Coronado que, persiguiendo un sueño, llegó hasta Arizona. Otros, con obcecado empeño, dejaron sus huesos antes que

15 D'AILLY Pierre, *Imago Mundi*, edición bilingüe de Edmon Buron, Paris, 1930, vol.2, p. 266-267. Citado en J.S. da SILVA DIAZ, o.c., p. 150.

sus ilusiones, buscando el lago donde dormía el sol, la Sierra de la Plata. el gran Paititi o la ciudad encantada de la Patagonia¹⁶.

Aparecieron por entonces caníbales que no eran otra cosa sino gente del Gran Can; gigantes que, arrodillados, eran más altos que los europeos erguidos; hombres con cola, con cabeza de perro o, simplemente, sin cabeza; indios que tenían los pies al revés, que dormían bajo el agua, que se sustentaban con el solo olor de flores y hierbas; viriles amazonas y amables sirenas, como las tres que vio Colón el 9 de enero de 1493, cuando ya emprendía el regreso de su primer viaje.

A humanidad tan sorprendente corresponde un bestiario y una flora no menos inusitados, pues los conquistadores pensaron haber encontrado un sinnúmero de criaturas en que el Hacedor había extremado sus más paradójicas posibilidades: serpientes con alas y brazos; tigres "cobardes"; puercos con ombligos en el espinazo; monstruos marinos; hienas que un año son machos y otro hembras, y en los ojos tienen una piedra llamada "hiena" que, puesta bajo la lengua, confiere poderes adivinatorios; grifos "que tenían uñas como de hierro fortísimas... y se llevaban en ellas a los hombres hasta las sierras, adonde se los comían"¹⁷; manantiales que roncan, árboles cuya sombra da dolor de cabeza y que llegan a dejar ciego a quien allí se quede dormido¹⁸.

A los ojos de los europeos el desmesurado Nuevo Mundo hacía que lo imposible cobrara visos de factibilidad. El asombro fue particularmente intenso en los primeros años del "encuentro", pero todavía un siglo después de la llegada de Colón, Juan de Cárdenas - español radicado en México- publicaba en 1591 sus **Problemas y**

16 Para un amplio panorama de las manifestaciones del imaginario en la época de la conquista de América, véanse Enrique de GANDIA, *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*, Buenos Aires, Centro Difusor del Libro, 1946; y Jean- Pierre SANCHEZ, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique (1492-1542)*, Toulouse, Université de Toulouse II, 1988, 6 vol., 1383 p., (thèse d'Etat).

17 BENAVENTE fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado tercero, cap. VII, edición, introducción y notas de Georges BAUDOT, Madrid, Editorial Castalia, 1985.

18 De este fantástico bestiario y fabulosa flora trae abundantes ejemplos Antonello GERBI en su documentada obra *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 562 p (Original italiano, *La natura delle Indie nove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1975*). Alberto M. SALAS en *Para un bestiario de Indias* (Buenos Aires, Editorial Losada, 1968, 207 p) ha evocado con singular gracejo los animales grandes o pequeños, bonacibles o crueles, que integraron el mundo y la vida de los conquistadores y que fueron su terror, mortificación y angustia, o bien su entretenimiento, asombro o alimento.

secretos maravillosos de las Indias para dar a conocer a sus compatriotas esas "maravillas de Indias", que nada tenían que envidiar a aquellas con que la mitología de los antiguos había inflamado la imaginación de Occidente. Cárdenas reitera y explica como las plantas y animales maravillosos encerrados en la **Historia natural** de Plinio quedaban muy por debajo de los que las Indias enseñaban ahora a los españoles. Todo es nuevo y asombroso: las estaciones del año, el paisaje, la forma de vida, los hombres¹⁹. Habrá que esperar hasta la **Ilustración** para que haga carrera la tesis contraria: la de la inferioridad "natural" de América y de los americanos.

De la Edad de Oro del "hombre natural" al salvaje sin atributos

En la segunda mitad del siglo XVIII, las muy leídas historias generales de América de William Robertson -pastor presbiteriano británico-²⁰, y del abate Raynal -filósofo galo de la Ilustración-²¹, difundieron por toda Europa la doctrina que, a mediados de siglo, formulara el naturalista Buffon: la teoría de la inferioridad de la naturaleza americana, bien sea por inmadurez o desarrollo truncado, bien sea por degeneración o agotamiento. Teoría que Cornelio de Pauw radicalizaría hasta incluir en ella a todos los seres humanos nacidos en América²².

Contra esta teoría se pronunciaron con especial vigor algunos jesuitas que, después de haber sido expulsados de América en 1767, encontraron viva en Europa la polémica sobre la bestialidad de los aborígenes y la inferioridad de los criollos americanos. Uno de esos

19 CARDENAS Juan de, **Problemas y secretos maravillosos de las Indias**, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 282 p.

20 ROBERTSON William, **The History of America**, London, 1777.

21 RAYNAL Guillaume, **Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes**, 3 vols., Genève, 1775.

22 DE PAUW Corneille, **Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine**, 2 vols., Berlin, 1768.

jesuitas, el mexicano Francisco Javier Clavijero, la emprendió con pasión contra las teorías de Buffon y, sobre todo, contra De Pauw. Otros intelectuales criollos, desde México hasta Chile, continuarían el debate con entusiasmo²³.

He aquí cómo la pluma de Clavijero resumía lo que estaba en juego:

"El objeto de la obra de Mr. De Pauw es persuadir al mundo de que en América la naturaleza ha degenerado enteramente en los elementos, en las plantas, en los animales y en los hombres. La tierra, cubierta de ásperos montes y peñascos, y en la llanuras bañada de aguas muertas y podridas, o sombreadas por bosques tan espesos que no pueden entrar en ellos los rayos solares, es -según aquel autor- sumamente estéril y más abundante en plantas venenosas que todo el resto del mundo; el aire, malsano y mucho más frío que el del otro Continente; el clima, contrario a la generación de los animales. Todos los propios de aquellos países eran más pequeños, más disformes, más débiles, más cobardes, más estúpidos que los del mundo antiguo, y los que han trasportado allí de otras partes, inmediatamente han degenerado, como ha sucedido con los vegetales transplantados de Europa. Los hombres apenas se diferenciaban de las bestias sino en la figura, y aun en ésta se echaban de ver muchas trazas de degeneración: el color aceitunado, la cabeza dura y con pocos y gruesos cabellos, y todo el cuerpo privado enteramente de pelo. Son feos, débiles y sujetos a muchas enfermedades extravagantes, ocasionadas por la insalubridad del clima. Pero por imperfectos que sean sus cuerpos, aún lo son mucho más sus almas. Son tan faltos de memoria, que no se acuerdan hoy de lo que hicieron ayer. No reflexionan ni coordinan sus ideas, ni son capaces de mejorarlas, ni de pensar, porque los humores de sus cerebros son gruesos y viscosos. Su voluntad es insensible a los estímulos del amor y a los de las demás pasiones. Su pereza los tiene sumergidos en la imbecilidad de la vida salvaje"²⁴.

23 Sobre el asunto véase el cuidadoso estudio de Antonello GERBI, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

24 CLAVIJERO Francisco Javier, *Capítulos de historia y disertaciones*, (circa 1778), selección y edición de Julio Jiménez Rueda, México, 1944, p. 88. Citado en *Textos y documentos de la América hispánica (1492-1898)* (seleccionados y presentados por Guillermo CESPEDES DEL CASTILLO), Barcelona, Labor, 1986, p. 375-376.

Aunque la opinión más generalizada se volvió en contra de Cornelio de Pauw y no faltó alguien de la estatura de Alejandro de Humboldt que rebatiera sus teorías, las **Investigaciones filosóficas sobre los americanos** escritas por de Pauw, propinaron una herida de muerte al mito del buen salvaje americano. Mito de muy larga duración, pues el mismo Colón en su tercer viaje, pensó hallarse muy cerca del Paraíso terrenal²⁵. Es claro que quienes habitaban tan selectos parajes no podían ser sino gente buena, como se encargó de reafirmar el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería al comparar la condición de los indígenas americanos con la de los hombres que habían vivido en los tiempos de la Edad de Oro de que habla el latino Virgilio.

Pedro Mártir -que desde la corte de los Reyes Católicos difundió por toda Europa las noticias del Nuevo Mundo-, descubría en los afortunados indígenas de la Hispaniola la primigenia inocencia y beatitud de la Edad de Oro: "porque desnudos, sin pesos ni medidas, sin el mortal dinero, sin leyes, sin juicios calumniosos y sin libros, viven en una edad dorada contentándose con una vida natural, sin preocuparse en lo más mínimo por el futuro".

En el nuevo escenario geográfico y humano, el lombardo vislumbraba la más fabulosa Antigüedad clásica vestida de trópico: las "supersticiones" de los indios hacían pensar a Pedro Mártir en la divinidades tutelares de los antiguos; las hermosas, desnudas y selváticas indígenas se equiparaban a las ninfas de las fuentes, "de quibus fabulatur antiquitas"; los ciguavos eran como los demonios del Averno; en las costas de Maya y de Cubagua los españoles entreverían unos monstruos que pensaban podían ser unos tritones; los caciques se dividían la Hispaniola "como Eneas el Lacio"; **et ita porro**.

En el elegante latín de sus *Décadas*, Mártir de Anglería se felicita porque en los tiempos que corren "pululan, germinan, crecen, maduran y se cosechan diariamente las mejores cosas del pasado. Y pierde valor lo que mostró la Antigüedad a través de Saturno,

25 Como consta en la entrada de su Diario de viaje del 21 de febrero de 1493, y como se confirma posteriormente en la relación de su tercer viaje, contenida en una carta a los Reyes Católicos.

Hércules y otros héroes semejantes"²⁶. En otros pasajes subrayará dos rasgos que caracterizan la feliz condición de los indios: uno -relativo a su organización social-, el comunismo de los bienes; el otro, -propio de cada individuo por sí-, la cordura y el valor personal²⁷.

En la línea de las descripciones idílicas de Colón y Pedro Mártir, el insigne Bartolomé de Las Casas concluye en su **Apologética historia** que, con algunas muy raras excepciones, "...todas estas (tierras de) Indias son las más templadas, las más sanas, las más fértiles, las más felices, alegres y graciosas, y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana"²⁸.

Comentando las palabras de Colón al llegar a Tierra Firme, dice Las Casas;

"Cuanto a sospechar que podía ser que el Paraíso terrenal estuviera en parte de aquella región, tampoco el almirante opinaba fuera de razón, supuestas las novedades y mudanzas que se le ofrecían, mayormente la templanza y suavidad de los aires, y la frescura, verdura y lindeza de las arboledas, la disposición graciosa y alegre de las tierras, que cada pedazo de ellas parece un paraíso..."²⁹.

Para defender a los indígenas de una inicua explotación, Las Casas acumuló a lo largo de su extensa obra la descripción de unas gentes tan llenas de virtudes que, lo repite gustoso: "no parecía sino que Adán no había en ellas pecado"³⁰.

El siguiente texto de la **Brevísima relación de la destrucción de la Indias** condensa el impresionante diluvio de citas y argumentos utilizados por Las Casas -sobre todo en su **Apologética historia** y en la

26 MARTIRE D'ANGHIERA Pietro, *De orbe novo Decades tres ...* (etc), Coloniae (apud Gervinum Calenium), 1574, III, 4.

27 Para la cita anterior de Pedro Mártir, y otros pasajes de las *Décadas* que corroboran lo que se acaba de afirmar, véase Antonello GERBI, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, o.c., p. 70-74.

28 CASAS fray Bartolomé de Las, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, En Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Bailly-Bailliere e Hijos, 1909, p.52.

29 CASAS fray Bartolomé de Las, *Historia de las Indias*, lib. I, cap. CXLII; edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, t.II, p.43.

30 CASAS Bartolomé de Las, *Historia de las Indias*, o.c., lib. II, cap. XLIII, t.II, p.347; lib. I, cap. XL, t. I, pp. 202 s.; lib. I, cap. LXXVI, t. I, p. 329; lib. I, cap. XC, t. I, p. 369. *Apologética historia*, o.c., p. 538 s.

Historia de las Indias-, para demostrar que los indios habían sido especialmente favorecidos por el ambiente geográfico, el clima y el cielo:

"Todas estas universas e infinitas gentes a **toto genero** crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión, y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad; que ni hijos de príncipes y señores, entre nosotros, criados en regalos y delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sea de los que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes terrenales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. Su comida es tal, que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos comúnmente son en cueros, cubiertas sus vergüenzas, y, cuando mucho, cubrense con un manta de algodón, que será como vara y media o dos varas de lienzo en cuadra. Sus camas son encima de una estera y, cuando mucho, duermen en unas como redes colgadas, que en lengua de la isla Española llamaban hamacas"³¹.

La perfección y encanto que tienen los indígenas lascasianos los coloca definitivamente fuera de la especie humana. Pero los excesos de una cualidad terminan en defecto y, sin proponérselo Las Casas, sus humildes y mansos aborígenes darán muchas veces la impresión de unos pobres apocados ante el embate de los castellanos. Ya Colón en su **Diario**, al abordar la isla de la Tortuga, anotaba que sus habitantes eran gente sin armas y muy cobardes, y que mil de ellos no aguardarían a tres españoles; eran, en consecuencia, gente buena... buena para obedecer y trabajar, situación verdaderamente utópica para cualquier colonizador.

31 CASAS Bartolomé de Las, **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**, en: **tratados de ...**, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Jiménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Caslo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (reimpresión de 1974), t. I, p. 16-17.

Sin embargo, a medida que se fue avanzando en la toma del territorio, misioneros y conquistadores señalarían que la humanidad "primitiva" de los aborígenes no sólo no era paradisíaca sino que tenía elementos "diabólicos". De un extremo se pasó al otro. La conquista de cuerpos y almas exigía la expulsión del Paraíso. Lo comprendió perfectamente Ginés de Sepúlveda -adalid teórico del imperialismo español. El clérigo cordobés, en su famoso **Democrates alter** (1547), se dedicó a explicar que no sólo los indios no vivían "en aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas"³² sino que, por el contrario, eran unos bárbaros destinados a ser siervos por naturaleza, cuyo sojuzgamiento era plenamente legítimo.

Don Ginés no hacía sino llover sobre mojado. Treinta y cinco años antes de su **Democrates**, las **Leyes de Burgos** (1512) habían tenido que ordenar "no llamar perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio que tuviere"³³. La violencia conquistadora transformó rápida y convenientemente al "noble salvaje" en un ser "naturalmente" vago y vicioso, melancólico, cobarde, embustero, holgazán, idólatra, libidinoso y sodomita³⁴.

A pesar de todo, el mito bíblico del Paraíso terrenal y el mito clásico de la Edad de Oro que confluían en el Nuevo Mundo dieron origen al mito del "buen salvaje", que ejerció una influencia cultural profunda en la Europa moderna. El prestigio que se confirió a la condición "primitiva" de la humanidad influyó no sólo en las manifestaciones artísticas, sino en el interés por la investigación del estado de naturaleza; y contribuyó a la hipótesis de un originario

32 SEPULVEDA Juan Ginés de, **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios**, edición bilingüe, con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García -Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 105. Sobre la famosa polémica de 1550-51 en Valladolid, que enfrentó a Sepúlveda y Las Casas a propósito de la legitimidad o ilegitimidad de la guerra contra los amerindios. Cf. **Apología** de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, traducción, introducción y notas por Angel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975; HANKE Lewis, **La humanidad es una**, México, Fondo de Cultura Económica, 1974; LOSADA Angel, "La polémica entre Sepúlveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional", en **Autour de Las Casas**, actes du colloque du V centenaire (Toulouse, 1984), Paris, Tallandier, 1987; MAHN-LOT Marianne, **Bartolomé de las Casas et le droit des Indiens**, Paris, Payot, 1982.

33 MORALES PADRON Francisco, **Teoría y leyes de la Conquista**, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, p. 322 (ley veinte y cuatro).

34 Opiniones que expresa, por ejemplo, el historiador real Gonzalo Fernández de Oviedo en su **Historia General y Natural de las Indias**, Primera Parte, lib. II, cap. VI; lib. IV, cap. II; lib. V, caps. II-III; lib. VI, cap. IX. Las Casas combate estas opiniones en su **Historia de las Indias**, lib. III, caps. CXLII - CXLVI.

estado presocial pero racional del hombre, en el que sería necesario buscar los fundamentos del derecho y del pacto del que nace la sociedad política o civil.

En pos del Dorado: la utopía del enriquecimiento súbito y desmedido

Los conquistadores estuvieron dotados de un apreciable apetito aurífero que los impulsó a la búsqueda de un fabuloso y huido **Dorado**. Todavía a finales del siglo XVIII se seguían buscando las doradas colinas de Manoa. Y, en pleno siglo XX, no ha faltado quien se arruine tratando de desecar la laguna de Guatavita -supuesta sede de El Dorado-, situada en las inmediaciones de Bogotá, cuyo aeropuerto lleva precisamente el nombre de tan coriáceo mito.

Puerto Rico, Costa Rica, Villa Rica, Castilla del Oro... los topónimos traicionan la obsesión de quienes vieron en América un asiento a la antiquísima esperanza en el tesoro oculto e inconmesurable que se topa por un golpe del destino o por misericordia divina. El oro encontrado siempre parecía poco. Con empecinamiento capaz de superar las peores desilusiones, se pensaba hallar minas inagotables, tesoros acumulados por siglos y al final, el reino mismo del oro: El Dorado³⁵.

La búsqueda del vellocino de oro americano comenzó pocas horas después de la primera recalada de las naves castellanas. El sábado 13 de octubre de 1492 Colón anota en su diario de navegación:

"Y yo estaba atento y trabajaba de saber si había oro, y vide que algunos de ellos traían un pedazuelo colgado en un agujero que tienen en la nariz. Y por señas pude entender que, yendo al Sur o

35 Cf. RAMOS PEREZ Demtrio, *El mito de El Dorado: génesis y proceso*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1973; y la selección de testimonios gráficos y escritos sobre El Dorado, desde Colón hasta el siglo XIX: *Fábulas y leyendas de El Dorado*, edición de Juan Gustavo Cobo Borda, Barcelona, Tusquets Editores y Círculo de Lectores, 1987, 261 p.

volviendo la isla por el Sur, que estaba allí un rey que tenía grandes vasos de ello y tenía muy mucho."

Inútil multiplicar las citas. Hay ciento cuatro referencias al oro en el Diario de este primer viaje del Almirante de la Mar Océano³⁶.

Con el paso del tiempo la quimera del oro crecería. En la elaboración del mítico Dorado colaborarían tanto la codicia de los españoles como las interesadas noticias de los indígenas que, en palabras de Oviedo, "prometen a los cristianos lo que ven que desean; esto es: oro". Se emprendían entonces expediciones por espesas selvas, montañas imponentes o calcinantes llanuras, dispuestos los conquistadores a comer sabandijas, ranas, lagartos, víboras, gusanos, hierbas, raíces, caballos y perros muertos de flecha y de plaga, carne humana y aun el cuero de zapatos, sillas y estribos "cocidos en agua y después asados al recoldo", según narra Cieza de León, porque en tales circunstancias -añade Fernández de Oviedo-, "esta salsa de la hambre es el mejor cocinero de todos".

Sin duda algo concreto debía existir para que los embraguetados conquistadores arrostraran las penurias de espantosos viajes en los que se jugaban la vida, tras la incierta esperanza de obtener de golpe la riqueza que les hiciera "valer más" al conseguir ese "oro con el que después todo se dora"³⁷, pero oro también cargado de violencias que ocasionaron tantas "muertes palpables que, por estas partes, están engastadas en este oro y esmeraldas que los más buscan y los menos gozan"³⁸.

Contantes y sonantes fueron las 181 toneladas de oro y casi 17.000 de plata que, entre 1500 y 1650, llegaron oficialmente a Sevilla desde América. A ello hay que añadir las grandes cantidades que debieron arribar de contrabando, por lo que Pierre Chaunu ha propuesto elevar las cifras a 300 toneladas de oro y 25.000 de plata. Aun rectificadas, esas cifras no representan la totalidad de la producción, porque una fracción, difícil de evaluar, se quedó en las

36 **Fábulas y leyendas de El Dorado**, o.c., p. 50.

37 Como escribe Juan de Castellanos en su **Elegía de varones ilustres de Indias**, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 4 vols., 1955: "Pero tengamos oro por agora/ Porque con él después todo se dora" (Parte II, Elegía IV, Canto II).

38 FERNANDEZ DE OVIEDO Gonzalo, **Historia general y natural de las Indias**, libro XXXII, cap. 3; edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1959, vol. III, p. 403.

Indias para acuñar monedas, enriquecer a particulares o adornar los altares de las iglesias³⁹.

El fogoso Bartolomé de Las Casas en su escrito **Entre los remedios** repite en diversas formas que "todos los que pasan a las Indias van y son hombres pobres e codiciosos y no los mueve ir allá otro fin sino sola codicia y el ansia de salir no solamente de pobreza, pero de ser ricos, y no como quiera ricos, sino con más opulencia ricos que en los tiempos pasados nadie pudo tanta riqueza ser en el mundo posible pensar ni soñar"⁴⁰.

Se puede objetar, con razón, que el fraile dominico era un testigo demasiado apasionado pero, sin duda, la **auri fames** fue una omnipresente realidad. Fernández de Oviedo -quien no se caracterizó por ser un defensor de indios- no dudó en escribir "que he visto en estas Indias grandes allegadores deste oro", aunque agrega en seguida que "por no lo despendar bien, han acabado en mucha miseria, e se les fue de las manos, como rocío o sombra, e aun sus vidas tras sus dineros"⁴¹. Sea porque no habían encontrado las riquezas esperadas, sea porque las habían malgastado, el oro y la plata ponían nuevamente en marcha a los conquistadores. Sin ese móvil la ocupación española del continente americano se habría demorado varios decenios más.

Cuando para muchos conquistadores se disipó la ilusión de un enriquecimiento súbito, porque los ríos de oro y plata no aparecían por ninguna parte, los protagonistas de la Conquista dirigieron su codicia a otro precioso bien: los indígenas, que eran "repartidos" entre los españoles por el jefe de expedición o por los funcionarios reales. Así, aquellos que en España habían sido simples "pecheros" (plebeyos) ascendían en el Nuevo Mundo al rango de "señores" y podían "vivir noblemente", percibiendo el tributo entregado por "sus indios". Subsistió siempre, sin embargo, una turba de conquistadores desprovistos de indígenas "tributarios" y dispuestos, por lo tanto, a enrolarse en una nueva expedición.

39 Cf. PEREZ Joseph, *L'Espagne du XVI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1973, p.88. Pérez se basa en los clásicos trabajos de HAMILTON Earl J., *American treasure and the price revolution in Spain. 1501-1650*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934; y CHAUNU Huguette et Pierre, *Seville et l'Atlantique (1504-1650)*, 12 vol., Paris, 1955-1959.

40 CASAS fray Bartolomé de Las, *Obras escogidas*, estudio crítico preliminar y edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958, tomo CX, p. 87.

41 FERNANDEZ DE OVIEDO, *Historia* ..., libro III, cap. VIII.

"Valer más", "ser más": la utopía de la promoción social

Al Nuevo Mundo se fue con la firme esperanza de poder "ser y valer más". Si las utopías son espacios en los que proyectamos nuestras esperanzas, América como lugar de ascenso social es otro de sus significados utópicos, que se añade al de su consideración como vergel paradisíaco, centro de tesoros o campo inmenso para una abundante cosecha de almas.

La España que conquistó las Indias estaba preocupada -de arriba a abajo-, por el **afán de hidalguía** y de vivir señorialmente, esto es, de la renta, sin tener que ganarse el sustento con las propias manos, algo considerado como deshonoroso⁴². Pero, para desdicha de la mayoría, España era igualmente una sociedad estamental donde cada quien nacía y casi siempre moría en el mismo sitio de la escala social. La nobleza, confundida con la virtud, se adquiría con el nacimiento, por la sangre y el linaje. Cada quien estaba en el lugar "querido por Dios". Al 85 por ciento de la población -o sea, de aquellos que no era "grandes" ni "hidalgos"-, le quedaba el noble consuelo de ser "cristiano viejo". De ahí la importancia otorgada a la "pureza de sangre", cuyos estatutos se multiplicaron bajo el reinado de Carlos V. Como le decía orgulloso Sancho Panza a Don Quijote: "Soy de los cristianos viejos y, para ser conde, esto basta".

Afán de hidalguía, necesidad de dinero para vivir como señores, bloqueo social. Muchos pensaron, sin equivocarse, que en las Indias se abrían grandes oportunidades de movilidad social para los fuertes, los audaces, los afortunados. Allá se situaba la nueva frontera de España, y allá se dirigieron el hidalgo pobre, el hombre de pueblo y el campesino⁴³.

42 Como lo señala Bartolomé Bennassar en una excelente obra en la que hace un estudio de la economía, la sociedad y las mentalidades castellanas a partir de la historia de una ciudad: **Valladolid au siècle d'or. Une ville de Castille et sa campagne au XVI^e siècle**, Paris, La Haye, Mouton et Cie, 1967, 634 p.

43 Sobre el tema de la "nueva frontera" ha insistido y hecho interesantes observaciones Guillermo CESPEDES DEL CASTILLO, "Raíces peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de las fronteras", en SOLANO Francisco de (edición coordinada por), **Proceso histórico al conquistador**, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 37-50.

La sociedad española se había federado en una empresa de reconquista contra los moros y se había organizado detrás de una frontera. Quien iba a la frontera se jugaba la vida. Pero el riesgo estaba preñado de futuro: ocupar tierras, obtener botín, alcanzar honra y fama. Recompensas más rápidas y halagadoras que las del lento y menos espectacular camino de la agricultura y de las artes manuales. Así se fue consolidando la mentalidad de que la única senda verdadera de la gloria y de las recompensas era la del soldado. Fueron siete siglos largos de apoteosis del guerrero, aureolado como reconquistador del territorio patrio y como cruzado contra el infiel; tiempo suficiente para generar formas de vida listas a reaparecer en alguna otra parte.

Terminada la frontera del Islam, surgía la nueva frontera de Indias, con su tremenda carga de ilusiones. Al finalizar la Reconquista en el mismísimo 1492, se canalizaron hacia el Nuevo Mundo las energías de mucho mozo pujante e hidalgo segundón desocupado que, ante el dilema "Iglesia, mar o casa real", vio en la empresa de Indias la mejor alternativa.

Para otros el Nuevo Mundo fue un lugar de refugio: conversos de origen judío; moriscos perseguidos por la Inquisición; gente comprometida en la rebelión de las comunidades (1521) -cuando las dos Castillas y León se levantaron en bloque contra las pretensiones de un Estado cuya fiscalidad consideraban injusta y excesiva⁴⁴.

Quienes pasaron a Indias fueron -con excepciones- desconocidos al salir de España; no poseían ni hacienda ni fama. En el Nuevo Mundo alcanzaron todo lo que no habían sido ni hubieran tenido esperanza de ser en la península. Sin duda su gesta fue riesgosa, pero "la pobreza engendra magníficos militantes y el ayuno predispone a las visiones"⁴⁵. Sobre todo a personas de regiones tan desamparadas

44 Las fuerza comuneras fueron derrotadas en la batalla de Villalar el 23 de abril de 1521. Poco después, en octubre del mismo año, el Virrey Diego Hurtado de Mendoza, apoyado por la nobleza, destruyó las fuerzas de las **Germanías**, hermandades populares. Estas victorias fueron seguidas de la inevitable represión real. Sobre los orígenes, historia y sentido del acontecimiento, véase el estudio fundamental de PEREZ Joseph, **La Révolution des "Comunidades" de Castille (1520-1521)**, Bordeaux, Institut d'Etudes Ibériques et Ibéro-américaines, 1970, 737 p. Una presentación sintética de asunto en CHAUNU Pierre, **La España de Carlos V**, Barcelona, Ediciones Península, 1976, volumen 1: **Las estructuras de una crisis**, p. 123-215 (primera edición en francés, 1973).

45 BENNASSAR Bartolomé, **Los españoles. Actitudes y mentalidades: desde el s. XVI al s. XIX**, Madrid, Editorial Swan, Avantos y Haakeldama, 1985, p. 121 (primera edición en francés, 1975).

como Extremadura que, representando menos del 5 por ciento de la población española en la primera mitad del siglo XVI, proporcionó el 14,7 por ciento de los emigrantes hacia las Indias en el período comprendido entre 1509 y 1538⁴⁶. De Extremadura fueron oriundos numerosos jefes expedicionarios como Hernán Cortés, Francisco Pizarro, García de Paredes, Orellana, Nuñez de Balboa, Pedro de Valdivia.

En esos primeros cuarenta años de Conquista viajaron oficialmente 18.743 personas de España al Nuevo Mundo. Para finales del siglo XVI se calcula que, contando a los clandestinos, habían pasado más de 200.000 personas⁴⁷. Flujo migratorio de envergadura, teniendo en cuenta que España no llegaba en 1520 a los seis millones de habitantes⁴⁸.

Toda esta gente albergaba la firme esperanza de que en la nueva frontera de Indias podría obtener - como otrora los primeros nobles castellanos- prestigio, gloria, dinero, poder, ser ennoblecido o, por lo menos, vivir como noble. Muy bien lo expresa el soldado y cronista Bernal Díaz al decir que fueron a Indias "por servir a Dios y a nuestro Rey y señor, y procurar de ganar honra, como los nobles varones deben buscar la vida, e ir de bien en mejor"⁴⁹.

46 KONETZKE Richard, *América Latina. La época colonial*, Madrid, Siglo XXI, 1972, p. 61 (primera edición en alemán, 1965).

47 MARTINEZ José Luis, *Pasajeros de Indias. Viajes transatlánticos en el siglo XVI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 158. Gracias a los estudios de Peter Boyd-Bowman (en los que se apoya J.L. Martínez), se conoce con detalles precisos la emigración de cerca de 56.000 pobladores españoles o europeos a América durante el siglo XVI. Boyd-Bowman ha investigado la procedencia y el destino, las actividades en el Nuevo Mundo y la profesión y condición social de cada uno de estos pobladores, así como las características y modalidades del flujo migratorio en los siguientes cinco períodos:

	Total pobladores	Subtotal mujeres
I. 1493-1519	5.481	308
II. 1520-1539	13.262	845
III. 1540-1559	9.044	1.480
IV. 1560-1579	17.587	5.013
V. 1580-1600	9.508	2.472
TOTAL 1493-1600 :	54.882	10.118

BOYD-BOWMAN Peter, *Índice geobiográfico de 40.000 pobladores españoles en América en el siglo XVI*, tomo I, 1493-1519, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1964; tomo II, 1520-1539, México, Editorial Jus, Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica, 1968. Los tres tomos restantes están en curso de publicación.

48 CHAUNU Pierre, *La España de Carlos V*, o.c., vol 1, p. 218. Chaunu discute la cifra de nueve millones dada por Santiago Sobrequés Vidal para 1500.

49 DÍAZ DEL CATILLO Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, décima edición, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, 1974, cap. 1, p. 3.

Por **honra** se entendía el respeto que un hombre merece y recibe de los demás, por su calidad, linaje, poder o dinero⁵⁰. En el "ir a valer más a las Indias" estaban, pues, íntimamente unidos honra, poder y oro: si el dinero no es nobleza, desde siempre ha permitido hacer bien llevadero el plebeyaje. "Poderoso caballero es don Dinero", sentenciará Francisco de Quevedo; y Lope de Vega remachará:

No dudes que el dinero es todo en todo
Es príncipe, es hidalgo, es caballero,
Es alta sangre, es descendiente godo.
(**La prueba de los amigos**)

En contra de lo que afirma el implacable Las Casas, la "codicia insaciable" no fue el único móvil de los conquistadores. Si los cronistas de la época expresan con la mayor naturalidad el deseo de riquezas, con igual llaneza hablan de cómo las derrochaban. El oro se estimaba, pero también se buscaba la fama, el reconocimiento social y el poder, valiéndose para ello de la hacienda⁵¹.

Junto a las recompensas materiales, los artífices de la Conquista y sus descendientes insistirán ante el rey para que les reconozca - como un derecho adquirido- las preeminencias que los nobles tenían en la Península. A modo de ejemplo transcribimos lo que el hijo de un conquistador de México y Guatemala reivindica en una de esas misivas que tan abundantes fueron:

"Mi padre era natural de Ecija, y siendo mancebo salió de casa de mis abuelos y pasó a la Nueva España y fue alférez de la compañía del Adelantado D. Pedro de Alvarado...todo a su costa y misión como bueno y leal vasallo; y él y todos sus compañeros dieron a V.M. la obediencia como a su rey y señor y le engrandecieron sus reinos y señoríos y sustentámoslo todos los que legítimamente somos hijos y nietos de conquistadores y que ganaron la tierra... Es justo que V.M. nos haga mercedes como rey y señor de que gocemos de todas las preeminencias de que gozan los que dan a sus reyes nuevos reinos y señoríos; (y) pues los que los ganaron tanto merecieron...no es justo

50 Sobre el honor y la honra como "pasiones nacionales", véase BENNASSAR B., *Los españoles. Actitudes y mentalidades* ..., o.c., p. 193-210.

51 Cf. DURAND José, *La transformación social del conquistador*, México, Porrúa y Obregón, 1953, p. 53-63: "El ansia de oro"

que sus hijos perdamos la nobleza de nuestros pasados, pues estamos en posesión de hijosdalgo"⁵².

"Es justo que vuestra majestad nos haga mercedes"; reclamo constante de los conquistadores, porque, como escribe Bernal Díaz, si en otros siglos el rey don Jaime de Aragón, cuando ganó mucha parte de sus tierras a los moros, las repartió a sus caballeros y soldados, lo mismo debe hacer ahora el emperador con los conquistadores:

"He traído esto aquí a la memoria para que se vean nuestros muchos y buenos y nobles y leales servicios que hicimos a Dios y al rey y a toda la cristiandad, y se ponga en una balanza y medida cada cosa en su cantidad y hallarán que somos dignos y merecedores de ser puestos y remunerados como los caballeros por mí atrás dichos"⁵³.

Pero la Corona se mostró parca en otorgar escudos de armas e hidalguías, atenta a no constituir en Indias una nobleza independiente que hiciera peligrar los intereses reales. Los conquistadores obtuvieron, sin embargo, encomiendas, cargos concejiles y prebendas que constituyeron el fundamento económico sobre el que asentaron una **hidalguía de notoriedad** que no necesitaba de papeles en regla.

En el Nuevo Mundo los conquistadores eran lo que mostraran y dijeran ser. Para ser aceptados por los demás como hidalgos sólo tenían que cumplir con unas normas de conducta, cuidar de la **apariencia**, representar adecuadamente su papel. Por eso, sin importarles el carecer de títulos legales para ello, los conquistadores vivieron y se hicieron tratar como grandes personajes, y adoptaron la costumbre de hacer preceder su nombre con el título honorífico de **don**. Muy escasos conquistadores habían llegado a Indias con el **don** delante de su nombre propio, pero vulgarizaron tan pronto su uso que, a fines del siglo XVI, el Inca Garcilaso de la Vega apuntaba en sus **comentarios reales**:

"Francisco Pizarro, a quien adelante llamaremos Don Francisco Pizarro, porque en la provisiones de su Majestad le añadieron el

52 Carta al rey de Juan Méndez de Sotomayor, 7 de abril 1580, Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala, 55, citado por SANCHIZ OCHOA Pilar, "La conquista como plataforma de ascenso social", en SOLANO Francisco de, **Proceso histórico al conquistador**, o.c., p. 81-82.

53 DIAZ DEL CASTILLO Bernal, **Historia verdadera** ..., cap. CCVII, o.c., p.577.

pronombre Don, no tan usado entonces por los hombres nobles como ahora, que se ha hecho común a todos... A Don Diego de Almagro llamaremos asimismo Don Diego, porque fueron compañeros, y es razón que lo sean en todo, pues en nada fueron desiguales"⁵⁴.

Unida al "ser y valer más" corrió pareja una cierta idea de libertad personal. La nueva frontera, tan alejada de la Península, permitía un amplio campo de maniobra. Aquel conciso "Dios está en el cielo, el Rey está en Castilla y yo estoy aquí" dejaba en claro que, a pesar del debido respeto a ambas majestades, sus leyes y mandamientos serían acogidos con la proverbial laxitud del "se obedece pero no se cumple".

Conquistar almas: la utopía de un nuevo mundo para Cristo y su Iglesia

El formidable engranaje de la Conquista se movió, oficialmente, como una empresa "al servicio de Dios y de su Majestad"⁵⁵. El "descubrimiento" de América amplió súbitamente el horizonte de una Cristiandad con pretensiones universales: llevar la Buena Nueva hasta los confines del mundo. De acuerdo con las concepciones teológicas dominantes en la época, el deber de ofrecer la posibilidad de que "todo los hombres sean salvos" mediante el bautismo, actuó como un poderoso estímulo del proselitismo religioso.

Para comprender el importante papel jugado entonces por el catolicismo y sus representantes, hay que recordar que, después de

54 GARCILASO DE LA VEGA Inca, *Comentarios reales de los Incas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1953; 2a parte, lib. I, cap. XIV.

55 Documentos básicos sobre el tema en: HANKE Lewis, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, 364 p. (reeditada en 1977); MORALES PADRON Francisco, *Teoría y leyes de la Conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, 542 p. De la abundante bibliografía que aborda la justificación religiosa de la conquista de América señalamos las obras de CARRO Venancio, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, 2 tomos, Madrid, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 1944; CASTAÑEDA DELGADO Paulino, *la Teocracia Pontifical y la conquista de América*, Vitoria, 1968.

casi ocho siglos de guerra contra los moros, España se organizó como Estado por medio de la asociación de reinos (Castilla, León, Aragón) y de poderes fraccionales (feudales y corporativos) que tendían a la disgregación. Política, social, económica, cultural, lingüística y racialmente, la realidad española era bastante heterogénea. El catolicismo se convirtió en el cemento ideológico de tan variopinto mosaico. Para el óptimo cumplimiento de semejante misión, el Estado veló celosa y eficazmente sobre la Iglesia, a la que controló como institución. Pero la Iglesia fue mucho más que un simple "aparato" del Estado; en cuanto universo discursivo de éste, ya lo había sometido. Donde mejor se deja ver esta dependencia recíproca es en el llamado **Patronato Real**, que colocó a los Reyes como patronos de la Iglesia en los "reinos de Indias" y como vicarios del Papa en materias eclesiásticas⁵⁶.

El Patronato Real fue otorgado por bulas papales, siendo entre ellas la más importante la **Universalis Ecclesiae** de 1508. El Patronato, que funcionó en Hispanoamérica durante todo el período de la dominación española, concedió a los reyes de Castilla la autoridad para establecer y organizar la Iglesia en Ultramar. Los monarcas tenían el derecho de nombrar candidatos para todas las sedes episcopales y para muchos beneficios eclesiásticos. Los reyes gozaban, además, del privilegio de recaudar y gastar los diezmos eclesiásticos, y de vetar las bulas papales. Con ello, la Corona podía decidir qué clérigos habían de ser nombrados, adónde tenían que ir, cuáles serían los límites de sus jurisdicciones y cuánto se les debía pagar. A cambio de este control y de la dosis de legitimación que le reportaba, el poder real proporcionaba a los clérigos seguridad, medios de subsistencia, privilegios y autoridad. Lo que se concedió a los reyes de Castilla se otorgaría en 1514 (bula **Praecelsae devotionis**) a los de Portugal, que establecieron el **Padroado** en sus colonias⁵⁷.

La protección estatal resultaba beneficiosa para la iglesia católica en momentos en que tenía que hacer frente al cisma de la Reforma Protestante, cobijada ésta bajo el amparo de otros Estados nacionales.

56 Sobre el Patronato Real véanse los importantes estudios de Pedro de LETURIA, recogidos en el Volumen I de sus **Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica**, 3 vols., Roma y Caracas, 1959; y la obra de su discípulo, Antonio de EGAÑA, **La teoría del Regio Vicariato español de Indias**, Roma, 1958.

57 El Padroado portugués ha sido estudiado por Ch. de WITTE en, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au Xve siècle", **Revue d'Histoire Ecclésiastique**, 48 (1953), p. 683-718.

España no tardaría en ganarse la bien merecida reputación de "Martillo de los herejes" y adalid de la catolicidad. Español y católico serían un pleonismo.

El apoyo real también interesaba para la expansión de la fe en tierra de Nuevo Mundo, empresa que la Iglesia no estaba en condiciones de asegurar por su propia cuenta⁵⁸. La remesas de clérigos de variada calidad que pasaron a las Indias Occidentales venían, pues, con un doble papel: como representantes de una Iglesia con pretensiones universales y como funcionarios de un Estado con proyectos de hegemonía mundial. Clérigos y conquistadores servían a Dios y a Su Majestad, quienes se servían mutuamente. La espada ofreció protección; la cruz, legitimación.

Un pueblo elegido. Los testimonios históricos y literarios españoles del siglo XVI y la primera mitad el siglo XVII reflejan abundantemente la creencia generalizada de que España había sido divinamente señalada para su destino en América, y de que la realización de tal destino tenía que cumplirse, precisamente, en ese momento de la historia⁵⁹. Como lo aseguraba López de Gómera a Carlos V: "quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos"⁶⁰; a lo que añadirá poco después Bernardino de Sahagún que "es sabido por muy cierto que Ntro. señor Dios a propósito ha tenido ocultada esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla"⁶¹.

La mayoría de la historias y de los poemas del Siglo de Oro que tocan el tema, sugieren que Dios privilegió a España porque ésta, gracias al rigor de su celo religioso, se encontraba mejor preparada

58 Esta actividad misionera del estado dió un respiro al Vaticano que, hasta 1622, no organizó la Sagrada Congregación **De Propaganda Fide**, a cargo de las misiones.

59 Winston A. REYNOLDS ha mostrado, mediante una amplia documentación referida a la conquista de México, cómo se manifiestan esas convicciones de España como pueblo escogido, de la Conquista como santa cruzada, y de los conquistadores como apóstoles especiales protegidos por Dios, la Virgen y sus santos. Véase su obra **Espiritualidad de la Conquista de Méjico. Su perspectiva religiosa en las letras de la Edad de Oro**, Granada, Universidad de Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, 213 p.

60 LOPEZ DE GOMARA Francisco, **Historia General de las Indias**, Primera Parte, Dedicatoria al emperador Carlos V; Barcelona, Ediciones Orbis, 1985, tomo I, p. 25.

61 SAHAGUN Bernardino de, "Prólogo" al libro XII de la **Historia general de las cosas de nueva España**, edición de Angel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1956, IV, p. 18.

que otras naciones para llevar el Evangelio a los indígenas. El Nuevo Mundo se consideraba además, como recompensa divina por la expulsión de moros y judíos. Muchas obras expresan la idea de que las Indias estaban no sólo condenadas a someterse, sino también a sufrir un castigo, del cual, por supuesto, los españoles serían los encargados⁶². Francisco de Vitoria, desde su cátedra en la universidad de Salamanca, tuvo que rechazar, en 1539, el argumento de quienes decían que Dios había condenado a los indios a la perdición por sus abominaciones y que los había entregado en mano de los españoles, como entregó a los cananeos en mano de los judíos. Pero ni la autoridad de Vitoria impidió que se siguiera utilizando el argumento, como vemos que lo hizo luego el renombrado Ginés de Sepúlveda.

Los conquistadores contaron, pues, con la estimulante seguridad de estar laborando por la causa divina en ese Nuevo Mundo cuyo descubrimiento, sometimiento y evangelización veían como "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crio"⁶³. Por supuesto que, para el buen "servicio de Dios y Su Majestad", los conquistadores de esa Tierra Prometida debían ser "gente limpia de toda raza de moro, judío, hereje o penitenciado por el Santo Oficio", según lo disponían las Leyes de Indias.

La cruz acompañó por doquier a las huestes hispanas y se plantó firmemente en las tomas de posesión de nuevos territorios. Cortés, cuando emprendió la conquista de México, como un nuevo Constantino colocó en sus banderas una cruz acompañada de la siguiente inscripción: "Hermanos y compañeros: sigamos la señal de la Santa Cruz, con fe verdadera, que con ella venceremos"⁶⁴. Las operaciones militares tuvieron visos de misión evangelizadora y a los conquistadores se les asignaron tareas de agentes religiosos, como recuerdan las "Instrucciones" que se les daban antes de acometer sus empresas.

Una nueva cruzada. Los hombres de la nueva frontera de Indias no inventaron ni la Cruzada ni la Reconquista, pero fueron los

62 Cf. REYNOLDS W., p. 19-28.

63 LOPEZ DE GOMARA F., *Historia* ..., o.c. ibidem.

64 DIAZ DEL CASTILLO Bernal, *Historia verdadera*..., cap. XX, o.c., p. 33.

depositarios de su espíritu de "guerra santa"⁶⁵. Como dijo lapidariamente Gómara: "comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles"⁶⁶. A tan lejanas tierras se iba a conquistar reinos como se habían conquistado reinos musulmanes en la Península, y se marchaba a extender el imperio de la verdadera fe.

Son numerosos los testimonios que permiten ver hasta qué punto los conquistadores se sentían peleando en una guerra de cruzada, semejante a la Reconquista y como una prolongación de ella: ponen en paralelo sus propias hazañas con las de sus antepasados de la Reconquista⁶⁷; continúan usando en batalla el grito de ¡Santiago! - que adquiere ante los indios infieles un sentido próximo al que tenía ante los musulmanes-; se denominan a sí mismos "los cristianos"; con frecuencia llaman "mezquitas" a los templos indígenas.

"Sirvo, luego me debes protección. Soy tu espada, señor, estoy combatiendo a tus enemigos para llevar tu santo nombre a nuevas tierras". Tras el triunfo, rodilla en tierra, el *Te Deum laudamus*. Y si no se ha logrado la victoria, nadie duda: "Ha sido porque, a causa de mis muchos pecados, Dios me ha vuelto la espalda". "Soy tu espada y tu siervo, señor; no me dejes de tu mano. Con tu ayuda he vencido y seguiré venciendo a mis enemigos, que son también los tuyos"⁶⁸.

Exitos y fracasos dependen de Dios. Las derrotas militares pueden justificarse sin pérdida del honor y a la vez prestarse a fines ejemplares, al atribuir las a la ira del señor contra sus soldados, caídos en el pecado. Es con la ayuda de Dios como se sale airoso de los

65 A la tradición de "guerra santa" que forma parte del Islam - y cuyo espíritu asimilaron los españoles en un contacto plurisecular con los musulmanes-, no era ajeno el catolicismo. Las opiniones a favor de la conveniencia de las Santas Cruzadas, que encontramos en San Isidoro de Sevilla (siglo VII), el Papa León IV (siglo IX) y el Pontífice Urbano II (siglo XI), entre otros, propagaron la idea de que todo cristiano que muriese en la lucha defendiendo a la Iglesia tenía asegurada la salvación eterna. Cf. RUNCIMAN Steven, *A history of the Crusades*, Cambridge, The Cambridge University Press, 1951-1954, 3 tomos, especialmente I, 83-118.

66 LOPEZ DE GOMARA F., o.c., ibidem.

67 Por ejemplo, cuando Cortés llega ante Tlaxcala la describe así: "es muy mayor que Granada y muy más fuerte, y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó". Cortés se refiere a la toma de Granada (1492), que no ha vivido, pero que acude inmediatamente a su memoria como una referencia. CORTES Hernán, *Cartas de la conquista de México*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 48; Segunda carta de Cortés a Carlos V, octubre 30 de 1520.

68 SANCHEZ ALBORNOZ Claudio, *La Edad Media española y la empresa de América*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1983, p. 80-82.

peligros, se ganan batallas, se obtienen buenas recompensas, se alcanzan victorias, tierras, encomiendas. De este fervor providencialista de los conquistadores están repletas las crónicas.

En las **Cartas de Relación** de Hernán Cortés son frecuentes las expresiones:

"Dios fue el que por nosotros peleó"; "nos dio Dios tanta victoria, que les matamos mucha gente, sin que los nuestros recibiesen daño"; "la victoria que Dios nos había querido dar"; "teníamos a Dios de nuestra parte"⁶⁹.

Las convicciones del jefe las compartía la tropa, según testimonia Bernal Díaz:

"ciertamente todos los soldados que pasamos con Cortés tenemos muy creído, y así es verdad, que la misericordia divina y Nuestra Señora la Virgen María siempre era con nosotros; por lo cual le doy muchas gracias"⁷⁰.

Fue generalmente aceptado que sin intervención sobrenatural, habría sido sencillamente imposible que tan pocos españoles vencieran a tantos indígenas. Reynolds afirma que, en México, ésta fue la actitud oficial y ortodoxa. Y trae a cuento cómo uno de los cargos que se le hicieron en 1574 a un individuo acusado de herejía, procesado y condenado por la Inquisición, fue el de haber negado que Dios obrara milagros en la guerra⁷¹. Aunque no todos compartieron el milagro de sobrevivir, los buenos guerreros de Cristo murieron con el consuelo de que si la tierra prometida sería para otros, a ellos les estaba reservado con anticipación el banquete celestial.

Aventureros de la fe. La empresa de Indias suscitó también la pronta respuesta de quienes emprendieron la "conquista espiritual" del Nuevo Mundo.

Los principales protagonistas de la obra misionera fueron miembros de tres órdenes religiosas -franciscanos, jesuitas y

69 CORTES Hernán, **Cartas...**, o.c., p. 45-47 (expresiones tomadas de la "segunda Carta").

70 DIAZ DEL CASTILLO Bernal, **Historia verdadera** ..., cap. XCIV, o.c., p. 181.

71 El acusado, Juan Ortiz, impresor de México, acabó por sufrir tormento, multa y destierro. El proceso está reproducido en FERNANDEZ DEL CASTILLO Francisco y GONZALEZ OBREGON Luis, **Libros y librerías en el siglo XVI**, publicaciones del Archivo general de la Nación, tomo VI, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1914, p. 142-245. Tomo el dato de REYNOLDS W., o.c., p. 171.

dominicos-, que proporcionaron a la estructura eclesiástica la movilidad estratégica requerida, aportando los hombres necesarios en cada momento para abrir nuevos frentes de penetración colonoevangelizadora.

Según los registros de la Casa de Contratación -que hoy se encuentran en el Archivo General de Indias, en Sevilla-, fueron a América, durante los años finales del siglo XV y el siglo XVI, 415 expediciones, con un total de 5.418 misioneros. En la Tabla siguiente⁷² se registran, para efectos de comparación y para que se aprecie la tendencia evolutiva y las contribuciones de cada orden, el número de misioneros que vinieron a América durante el período de la dominación española (Siglo X- XV-XIX).

Orden	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	Total
Franciscanos	5	2.782	2.207	2.736	711	8.441
Jesuitas	—	351	1.148	1.690	—	3.189
Dominicos	—	1.579	138	116	4	1.837
Capuchinos	—	—	205	571	26	802
Mercedarios	3	312	73	—	—	388
Agustinos	—	348	31	1	—	380
Carmelitas descalzos,	—	28	12	—	—	40
Varios	2	18	—	—	—	20
T O T A L E S	10	5.418	3.814	5.114	741	15.097

Por todas partes los misioneros fundaron iglesias, conventos y aun ciudades. Fueron también los encargados del esfuerzo principal en el conocimiento de las lenguas y del pasado precolombino, saber que les era necesario para la causa de la evangelización. Entre los

72 BORGES MORAN Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 18, Universidad Pontificia, 1977, p. 536-537.

religiosos se reclutó, igualmente, a la mayoría de los primeros obispos del continente americano: sobre los 171 obispos del siglo XVI, 108 pertenecían al clero regular y sólo 63 al clero secular.

Si las órdenes religiosas fueron la punta de lanza misionera, los **obispados** fueron las columnas de la institución eclesiástica. Y ello por razones tanto teológicas como históricas. Los obispados se establecieron al ritmo del avance de la conquista militar o del crecimiento en importancia económica de ciertas regiones, ya muy avanzado el período colonial. He aquí cómo se distribuyen en el tiempo según su fecha de fundación:

Siglo: XVI		XVII	XVIII	XIX
1501-50 / 1551-1600				
22	9			
31		5	6	3

Tenemos, pues, que prácticamente la mitad de los obispados ya existían en 1550. Los nuevos obispados posteriores a 1600 son no sólo numéricamente residuales, sino que tampoco llegaron a convertirse en grandes centros de organización eclesiástica, salvo Buenos Aires, sede episcopal fundada en 1620.

La importancia de los obispados derivaba de su calidad de sedes autónomas de funcionamiento eclesiástico, de las que dependían muchas cosas: sacramentalización, nombramientos, función judicial eclesiástica, responsabilidad misionera, legislación sinodal, formación de seminaristas, etc. Frente a la autoridad civil, el obispado era el principal interlocutor: presentador de candidatos para cargos de jurisdicción patronal, contactos con la estructura civil en cualquiera de sus niveles, cumplimiento de la legislación emanada de la autoridad política (Consejo de Indias, Virrey, Audiencia). En este sentido, para la empresa colonizadora castellana, la multiplicación de episcopados significaba el aumento de focos de vida, iniciativa y responsabilidad político- eclesiástica.

En una escala más reducida, la pieza clave de la estructura eclesiástica fueron las **parroquias**. Estas se implantaron a la par que los episcopados y, con ellos, representaron el acto de presencia no

conventual -aunque estuvieran en manos de frailes. La institución parroquial tuvo que adaptarse a la circunstancia americana: los misioneros -religiosos en su mayoría- fundaban "doctrinas" para la evangelización de los indígenas; el clero secular organizaba parroquias para la atención de los españoles. Las primeras eran mayoritariamente rurales; las segundas, urbanas en su totalidad. Las "doctrinas" incorporaban la tarea evangelizadora y "civilizadora" (enseñanza de la doctrina cristiana a adultos y menores, distribución de ciertos sacramentos, vigilancia y represión de las prácticas idolátricas, organización de la vida social de la feligresía, etc). Las parroquias practicaban una pastoral de transplante y conservación de la fe, calcada de la parroquia peninsular.

Por la razón o la fuerza. El derecho, y el deber de predicar el Evangelio a toda criatura era un axioma fuera de discusión en el que concordaban desde los que concebían al indio como un "noble salvaje" hasta los que lo trataban como "perro sarnoso".

A partir de una postura eurocéntrica incapaz de superar el complejo de superioridad humana y religiosa, a los indígenas americanos no se les admitió el derecho a desentenderse del mensaje de la Iglesia y a vivir al margen de él. Si el Dios cristiano se concebía como amor, clemencia y misericordia, también era el absoluto, con todo aquello que de expansionista tiene cualquier absoluto tomado en serio. Las discrepancias se limitaron, pues, a los "modos de evangelizar", es decir, de "convertir" y de someter a la jurisdicción de la Iglesia. Los métodos podían variar, el objetivo era el mismo.

¿Podían los cristianos obligar a los infieles a recibir la fe, haciéndoles la guerra y privándoles de sus dominios? La vieja pregunta -plantada a propósito de judíos y sarracenos-, volvió a ponerse sobre el tapete con ocasión de la conquista de América. En esta controversia, teólogos y misioneros se dividieron entre los partidarios de una evangelización "pura", por medio del ejemplo de vida, la predicación y la persuasión; y los partidarios de la conquista armada previa o simultánea a la evangelización.

Los seguidores del primer grupo (teólogos como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, misioneros como Las Casas) pensaban que las bulas alejandrinas solamente concedían a los reyes de España un derecho a misionar. Para algunos, como Vitoria, ese derecho de predicación era exigible aun por la fuerza, en caso de oposición de

los indígenas, pero entendiendo que no se trataba de exigir por la fuerza el acto de fe, sino el derecho a predicar el Evangelio. Para otros, como Las Casas, la predicación evangélica era incompatible con cualquier tipo de violencia, y esto aunque los misioneros fueran rechazados. El mismo Cristo, recuerda Las Casas, encargó a los apóstoles que si en una ciudad no querían escucharlos la abandonasen pacíficamente, y cuando le pidieron a Jesús que mandara fuego del cielo sobre la infiel Samaria que no había querido recibirlos, enseñó a sus apóstoles lo "que requiere la purísima, rectísima y mansuetísima christiana religión". En otras palabras, el derecho de hablar no incluía el de obligar a ser escuchado. Para Fray Bartolomé era indudable que no había más que un camino establecido por Dios para que los hombres recibieran la verdadera religión a saber: "la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad". A la demostración de esta afirmación dedicó treinta y seis apartados de su tratado **De unico vocationis modo**.

Sin embargo, no todos estaban tan convencidos como Las Casas de que "robar, escandalizar, captivar, despedazar hombres y despoblar reynos... no es anunciar la Buena Nueva"⁷³. Una minoría postuló que era lícita la conquista armada previa a la evangelización. Pero la minoría teórica se impuso en la práctica. El máximo exponente de esta solución, Juan Ginés de Sepúlveda, explicó en su **Democrates alter** y en su **Apologia** que era lícito someter previamente con las armas a los indígenas para que más fácilmente pudieran ser adoctrinados...pues quien había ordenado el fin había de permitir los medios necesarios para lograrlo: Dios mandó predicar el Evangelio, y la previa sumisión era un medio necesario.

A Sepúlveda le sobraba realismo político y le faltaban razones evangélicas, pero no sería ni la primera ni la última vez en la que el fin justificaría unos medios que lo contradecían. Anotaba Sepúlveda que había que atraer "por el camino más seguro" a la ley de la verdad a los que andan errantes en tinieblas. Y lo más seguro, sobretodo para los misioneros, era la compañía de la armas. Antes que una prueba de verdad, la evangelización fue una prueba de fuerza.

73 LAS CASAS Bartolomé, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda*, Madrid, 1908, Resp. ad Obi X, p. 121 ss.

A esta activa colaboración de los conquistadores en la obra de la evangelización no fueron insensibles ni siquiera personas como el pobre abnegado franciscano Motolinía, quien en carta al Emperador Carlos V (Enero 2 de 1555) alaba al conquistador de México Hernán Cortés, pues

"Por este capitán nos abrió Dios las puertas para predicar su santo Evangelio, y éste puso a los indios que tuviesen reverencia a los santos sacramentos, y a los ministros de la Iglesia en acatamiento"⁷⁴.

Ya señalamos que para muchos conquistadores, como Cortés, la propagación de la fe, tanto como la sed de oro y el ansia de poder, orientó su conducta. A la vez porque esta fe justificaba su empresa y también porque, según el espíritu de la época, le daba un sentido. Ante lo terrible de los acontecimientos, los expertos en caligrafía divina se encargarían de explicar que Dios puede escribir derecho con renglones torcidos.

Motolinía le recuerda además al Emperador que Cristo dice;

"será predicado este Evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo. Pues a V.M. conviene de oficio darse prisa que se predique el Santo Evangelio por todas estas tierras y los que no quisieren oír de grado, sea por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado"⁷⁵.

Los Sepúlvedas y Motolinías tendrán todavía un plazo de cuatro siglos antes de que el Concilio Vaticano II declare solemnemente el derecho de libertad religiosa.

Entre las dos posiciones mencionadas (evangelización pacífica o conquista previa a la predicación), se abrió paso una solución intermedia: la de quienes consideraban que teóricamente lo mejor era el modo pacífico de predicación, pero que tal cosa era prácticamente imposible. Así, al tiempo que se dejaba a salvo el ideal apostólico, se justificaba la conducta contraria pues, se decía, era preferible la penetración armada y no que los indios se quedasen sin adoctrinar.

Si bien, de acuerdo con la ortodoxia teológica, nadie admitía la "compulsión absoluta" para que los infieles se bautizaran pues el acto

74 BENAVENTE Toribio de, (Motolinía), "Carta al Emperador Carlos V, en *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Claudio Esteva Fabregat, Madrid, Historia 1b, 1985, p. 325-326.

75 Ibidem, p. 311.

de fe debe ser libre, se postuló, como lo hizo el franciscano Juan Focher, que era lícito coaccionar, "condicionada e indirectamente", con amenazas y miedo... para que naciera en los indígenas el deseo de convertirse a la fe⁷⁶.

A pesar de las disposiciones oficiales en sentido contrario, la norma común fue el uso de los castigos corporales. Los mismos misioneros nos informan de ello, sin rebozo alguno y como de una cosa perfectamente natural. Recordemos que los indígenas eran considerados como "niños" por parte de los "padres" doctrineros y que, según la pedagogía entonces vigente, se pensaba que "la letra con sangre entra". Está ampliamente documentado que cuando un indígena incurría en prácticas idolátricas, era negligente en la doctrina o cometía cualquier otro defecto por el que mereciera ser castigado, los misioneros, bien por sí mismos bien por medio de los fiscales, azotaban en la espalda al culpable, le cortaban el cabello o lo recluían por algún tiempo en un convento⁷⁷.

La oportuna idolatría. Para justificar la coacción "evangélica", no sólo la 'condicionada e indirecta', sino la "incondicionada y directa", destaca el papel de primer orden que se le asignó al tema de la "idolatría". Con este término se designaron las creencias, ritos, costumbres, cultos y ceremonias indígenas consideradas como signos del extravío al que habían sido conducidos por el diablo los crédulos amerindios.

Los actores de la conquista espiritual sabían muy bien en qué consistía la "verdadera religión". Tan bien lo sabían que toda práctica religiosa **diferente** no podía ser sino "idolatría". No es difícil encontrar el mismo paradigma en diferentes tiempos y lugares: el dios de los unos es el ídolo de los otros⁷⁸.

76 *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*. Una buena síntesis sobre el asunto de si los cristianos podían obligar a los indígenas a recibir la fe: CASTAÑEDA DELGADO Paulino, **Los memoriales del Padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos**, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", 1983, p. 1-79.

77 Una buena y documentada síntesis sobre el tema de los métodos de evangelización es el trabajo de Pedro BORGES, **Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI**, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionología Española, 1960, 567 p. Sobre el asunto de los castigos corporales, véanse las páginas 119-138 donde hay abundantes referencias documentales al respecto.

78 Sobre la persistencia y la fragilidad de la "idolatría" como elemento fundamental de la mirada religiosa y como categoría que atraviesa la historia y la antropología de las religiones (temas analizados a partir de la experiencia evangelizadora de los españoles en Indias), véase BERNAND Carmen y GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, 255 p.

No es de extrañar que un Ginés de Sepúlveda justificara la guerra para apartar a los indígenas de la idolatría y otros "crímenes nefandos". Pero aun Francisco de Vitoria, "padre del derecho internacional", sostuvo que el príncipe cristiano tenía derecho de coacción para refrenar los delitos de idolatría y otros contra el derecho divino⁷⁹.

Las "idolatrías", calificadas como odiosas, bárbaras y sanguinarias, prestaron así un valioso servicio a la ideología imperial para justificar sus propias masacres. Más aún, a los "idólatras" se les cargó la culpa de sus propios males. Hasta la saciedad se repetirá que "todo viene de sus idolatrías". Y se explicará cuidadosamente que las hambrunas, calamidades y mortandad que se abatieron sobre los indígenas después de la conquista española eran "el precio de sus idolatrías", de la misma manera que los sufrimientos de babilonios e israelitas habían sido la sanción divina por la infidelidad de aquellos pueblos⁸⁰.

Es justo reconocer que ciertos aspectos de las religiones amerindias, como la multiplicidad de divinidades y, sobre todo, los sacrificios humanos -masivos en el caso de los aztecas-, provocaron el horror de los españoles y les inspiraron la idea de que el demonio debía andar detrás de todo aquello, razón por la cual se dedicaron con celo y furor a destruir ídolos y lugares de culto. El clero amerindio se vio obligado a abandonar los santuarios y a refugiarse en la clandestinidad. La violencia iconoclasta sustituyó a la violencia de los sacrificios. La quema de los "códices" nahuas y de las huacas incas alimentó los fuegos purificadores alumbrados por quienes estaban decididos a encarnar a toda costa la utopía evangélica.

Paradójicamente, la satanización de las "idolatrías" sirvió también como argumento para poder otorgar a los indígenas la categoría de seres humanos porque, como decían los frailes doctrineros, de no ser los indios hombres, Satanás no se habría preocupado por ellos.

79 Cf. VICTORIA Francisco de, *Relectio de temperantia*.

80 Véase, por ejemplo, LA SERNA Jacinto (1656), "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 340- 368, citado en el excelente trabajo de Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. "L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660, Lima-Paris, Institut français d'Etudes andines, 1971.

Bajo la reprobación suscitada por la "idolatría" afloró el rechazo radical de modos de vida que se juzgaban incompatibles con la moral cristiana o, simplemente, con las costumbres españolas. La conversión al catolicismo, unida al rechazo del propio pasado religioso, se revistió igualmente de unas exigencias de ruptura con la propia cultura. **Evangelizar** se convirtió en sinónimo de **hispanizar**. La historia se repetía y se sigue repitiendo: ¿qué conquistador no ha estado convencido de que sus costumbres y creencias son la mejores?, ¿cuál no se ha empleado a fondo para reducir al adversario a su propia imagen y semejanza? "Hay que salvar al mundo!", exclaman. Pero no se lo salva sin dominarlo. La realización de la propia utopía exige no pocas pesadillas.

"Haber riquezas" y "ganar almas": complemento y conflicto

En el Nuevo Mundo los españoles pugnaron al unísono por la grandeza de Dios y de sus propias escarcelas:

"La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque justamente con ella se nos sigue honra y provecho...".

Lo que expresó con elegancia el cronista real López de Gómara, lo confesó crudamente el cronista soldado Bernal Díaz del Castillo al decir que fueron a Indias:

"Por servir a Dios, su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas, que todos los hombres comúnmente buscamos"⁸¹.

Servir a Dios era aumentar la cristiandad y ayudar a la conversión de los "infieles idólatras". Servir a su Majestad era procurar que se acrecentaran sus dominios y se enriquecieran las

81 DÍAZ DEL CASTILLO Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición a cargo de Ramón Iglesia, México, 1943, tomo II, p. 394.

arcas reales. Haber riquezas era saciar la codicia, aun a costa de los mandatos de las amadas majestades celeste y terrestre.

El intrincado juego de motivaciones, íntimamente ligadas, hace difícil separar unas de otras. Para aquellos hombres las necesidades económicas, sociales y religiosas se cortaban de una misma tela. Al combatir a los infieles o convertirlos al catolicismo, los españoles se sentían ejecutando en tierra el trabajo de Dios quien, por su parte, debía recompensarlos.

Si, para unos pocos místicos, las relaciones con la divinidad estaban regidas por el desapego del "no me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes prometido...", el común de los mortales funcionaba con el antiquísimo "yo te doy y tú me das". También en este "negocio supremo de la salvación" se aplicaba la "teoría del interés", a pesar de que muchos textos piadosos de la época dijeran que el interés es la polilla de la virtud y que el hombre debe amar a Dios como Dios ama al hombre: desinteresadamente. En pago del supremo don de su fe, el conquistador veía como algo legítimo sacar el máximo provecho económico. No otra cosa afirma en su **Democrates alter** el ya mencionado Ginés de Sepúlveda, clérigo erudito, vocero de conquistadores, capellán y cronista del emperador Carlos V;

"¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros (los "indios") más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? Ya comienzan a recibir la religión cristiana, gracias a la providencia del César Carlos, excelente y religioso príncipe; ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres. Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, **porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata**"⁸².

82 SEPULVEDA Ginés de, **Democrates alter**, o.c., p. 133-135. (Negrilla del autor).

Si buen negocio había, era para los indígenas⁸³. Lo mismo han pensado, en diferentes tiempos y lugares, los "civilizados" que toman a los bárbaros" bajo su amparo para hacerlos "progresar" y, de paso, administrar sus riquezas.

De la complementariedad entre "haber riquezas" y "salvar almas" disfrutaron aun los sacerdotes de Indias quienes, además de atender a su sagrado ministerio, se dedicaron no pocas veces a actividades más lucrativas; como Hernando de Luque, vicario de Panamá, que pudo financiar en marzo de 1526 la expedición de Pizarro y de Almagro, al aportar a la firma del contrato veinte mil pesos en barras de oro, suma considerable para la época. Sus asociados, con un pasado repleto de aventuras a sus espaldas, eran insolventes. El mismo Bartolomé de Las Casas, primer misacantano en Indias, antes de convertirse a la causa de los indígenas tuvo una **encomienda** junto con su amigo el laico Pedro de Rentería, quien fue el menos codicioso de los dos, según confesión de Las Casas.

El connubio de oro y Evangelio resultó incompatible para un grupo de misioneros que perseguía otra utopía: la construcción en Indias de una nueva Iglesia, pura y pobre, semejante a la de los primeros apóstoles. Conmovidos en sus conciencias por el expolio y el exterminio de los indígenas, y testigos de que la predicación del Evangelio -"justo título" de la presencia española en Indias- no era ni el único ni el principal móvil de los conquistadores, aquellos frailes emprendieron desde 1511, con el dominico Antón de Montesinos a la cabeza, una decidida "lucha por la justicia"⁸⁴. Tronaron entonces las imprecaciones apocalípticas contra el ansia de riquezas.

Fray Toribio de Benavente "Motolinía", vio en el hallazgo de las minas de oro mexicanas una obra de Satanás para despertar la codicia de los españoles. En su **Historia de los indios de la Nueva España** (escrita entre 1536 y 1541) afirma que "fue el oro de esta tierra como otro becerro por dios adorado, porque desde Castilla le vienen a

83 "...de tal guerra (contra los indios) digo que puede hacerse recta, justa y piadosamente y con alguna utilidad de la gente vencedora y mucha mayor todavía de los bárbaros vencidos. (...) y habrá ciertamente algún bien para los españoles, pero mucho mayor y por muchas razones para los mismos bárbaros, como antes indiqué." SEPULVEDA Ginés de, o.c., p. 99.

84 Estudiada por Lewis HANKE en un libro pionero y todavía vigente: **The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America**, University of Pennsylvania Press, 1948 (**La lucha española por la justicia en la conquista de América**, Madrid, Aguilar, 1967, 335 p.)

adorar"⁸⁵. Al referir las diez plagas que asolaron a México, cual un bíblico Egipto, escribe:

"la sexta plaga fue las minas de oro [...], la octava plaga fue los esclavos que hicieron para echar en las minas [...], la novena plaga fue el servicio de las minas", donde por el gran número de indios que allí murió "fue tanto el hedor, que causó pestilencia, en especial en las minas de Guaxaca, en las cuales media legua a la redonda y mucha parte del camino, apenas se podía pisar sino sobre hombres muertos o sobre huesos; y eran tantas las aves y cuervos que venían a comer sobre los cuerpos muertos, que hacían gran sombra al sol..."⁸⁶. Los ríos auríferos de México "¿qué ha sido sino ríos de Babilonia, adonde tantos llantos y tantas muertes ha habido, y adonde tantos cuerpos y ánimas han perecido?"⁸⁷.

El descubrimiento del fabuloso cerro argentífero de Potosí, en 1545, despertó también condenas apocalípticas como la del dominico lascasiano Domingo de Santo Tomás en carta del 1-VII- 1550 al Consejo de Indias:

"avrá cuatro años que para acabarse de perder esta tierra se descubrió una boca de infierno por la cual entran cada año dende el tiempo que digo grand cantidad de gente que la cobdicia de los españoles sacrifica a su Dios y es vuestras minas de plata que llaman de Potosí"⁸⁸.

Bartolomé de Las Casas envuelve también en un ambiente apocalíptico sus acerbos críticas a la codicia de conquistadores y colonos, particularmente en la **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Pero, por otra parte, el dominico sabe valorar tanto la humanidad de los indígenas como los tesoros americanos, anuncio de los tiempos mesiánicos⁸⁹. Típica de esta actitud es su **Carta al**

85 BENAVENTE Toribio de, *Historia...*, Tratado I, cap. 1; edición de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985, p. 120.

86 Idem, Tratado I, cap. 1; o.c., p. 120-122.

87 Idem, Tratado III, cap. 11; o.c., p. 348. También para el Perú emplea Motolinía la comparación: "¡Oh, qué río de Babilonia se abrió en la tierra del Perú! ¡Y como el negro oro se vuelve en amargo lloro...!", o.c., p. 349.

88 Citado por VARGAS UGARTE Rubén (S.J.), *Historia del Perú*, s.l., 1949, tomo 1, p. 36.

89 Sobre la dimensión mesiánica y escatológica de las riquezas del Nuevo Mundo me han sido de particular utilidad dos eruditos trabajos: GIL Juan, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, tomo 1.: **Colón y su tiempo**, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 302 p. (especialmente las páginas 193-250) y MILHOU Alain, **Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español**, Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983, 479, p. (especialmente las páginas 132-144).

Consejo de Indias de enero de 1531, que constituye una exhortación para la evangelización de "estotras gentes, llamadas por Cristo a la hora ya undécima de la tarde para salvarlas eternamente"⁹⁰. En dicho texto Las Casas evoca las prodigiosas cantidades de oro que los indios de Tierra Firme, pacificados por los religiosos, podrían entregar como tributo a la Corona:

"En verdad, señores, que siento e veo, como si ya efectuado lo viere, que tanto número e peso de oro fuese a Su Majestad en todos los años, como suelen ir las naos cargadas de pipas de azúcar de esta tierra o de cañafístola; e creo que está bien claro, considerada la infinidad de estas gentes e su segura conversación (sic), e tan grandes tierras estar llenas de tantas cosas preciosas"⁹¹.

Las Casas hace la condena apocalíptica de la codicia, sin omitir la exaltación de los tesoros indianos. Otros se encargarán de precisar que elpreciado metal no es necesariamente "estíercol del demonio". Dios puede utilizarlo para sus gestas (gesta Dei per aurum), puede ser prenda de la ayuda divina e instrumento de las santas empresas de Fernando el Católico y de Carlos V, considerados por un sector de la población española como "emperadores escatológicos"⁹². Con el oro de las Indias - escribe Fernández de Oviedo-, se castigará a los infieles y se tendrá a raya a los cristianos turbulentos "si dejaren de reconocer por superior, como deben y Dios tiene ordenado, a nuestro César"⁹³.

Junto a las mencionadas compatibilidades e incompatibilidades entre las utopías auríferas y las evangélicas, se dio también otra "figura": la exaltación mesiánica y escatológica de las riquezas de Indias, pero sin la condena de la codicia. Cristobal Colón será el mejor exponente de esta posición. Bien conocido es su célebre aforismo:

90 LAS CASAS Bartolomé, **Obras**, t. V, B.A.E., t. 110, Carta del 20-I-1531, p. 43b. La expresión empleada por Las Casas -"la hora undécima de la tarde"- es característica de la creencia en la inminencia del fin del mundo ligada al ensanchamiento del horizonte misionero: el preámbulo de las bulas por las cuales los papas del siglo XIII conferían privilegios a los misioneros que salían para la lejana Asia de los mongoles solía empezar por las palabras **Cum hora undecima**.

91 LAS CASAS, Idem, p. 52a. Las citas de la **Carta** de las Casas y su comentario en, MILHOU, A., O.C., p. 140-141.

92 Sobre Fernando el Católico, emperador escatológico, a quien los vaticinios auguran la reconquista de la Ciudad Santa de Jerusalén, véase GIL Juan, o.c., p. 211. Sobre Carlos V como "buen pastor" llamado a realizar la utopía de una sociedad "simple y natural", véase MARAVALL José Antonio, **Carlos Quinto y el pensamiento político del Renacimiento**, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, p. 224-231.

93 FERNANDEZ DE OVIEDO Gonzalo, **Historia...**, libro VI, cap. 8 (edición citada de Pérez de Tudela, vol. I, p. 157).

"El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al paraíso"⁹⁴.

Según muchos comentaristas, el Almirante aludía a las indulgencias que la Iglesia podía dispensar, porque contaba con un **thesaurus ecclesiae**. El elogio del oro que hace el genovés era una expresión de la mentalidad religiosa del mercader del siglo XV⁹⁵. Para entonces la devoción se había introducido en la mercancía: Dios tenía su cuenta en los libros de contabilidad de las compañías mercantiles. A su vez, la mercancía había invadido la devoción: las indulgencias hacían que la "comunión de los santos" se pareciera a un inmenso banco, con sus giros y transferencias⁹⁶. No hay que olvidar que, en vísperas del nacimiento de los grandes movimientos económicos que prepararon el advenimiento del capitalismo moderno, la teología salvó al usurero del Infierno inventando el Purgatorio⁹⁷.

Hombre muy religioso, Colón tenía miras complejas en asuntos de "economía de la salvación". Estaba firmemente convencido de que al mundo no le quedaban sino ciento cincuenta y cinco años⁹⁸ y de que

94 COLON Cristóbal, **Textos y documentos completos**, Edición de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Editorial, 1982, documento LXIV (Relación del cuarto viaje, 1503), p. 302.

95 Cf. MILHOU A., o.c., p. 122-125: "Oro, religión del mercader y franciscanismo"; CARO BAROJA Julio, **Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)**, Madrid, Editorial Sarpe, 1985, 627 p., especialmente el capítulo XV ("El sacerdote y el mercader") y el capítulo XVI ("Contabilidad y espiritualidad").

96 Cf. RAPP Francis, **L'Eglise et la vie religieuse en Occidente à la fin du Moyen Age**, Paris, P.U.F., collection Nouvelle Clio, p. 287-288.

97 Como ha mostrado profusamente Jacques Le GOFF, **La naissance du purgatoire**, Paris, Gallimard, 1981, 509 p. Ver también, del mismo autor, **La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age**, Paris, Hachette, 1986, 122 p. Desde que Clemente de Alejandría (150-216?), gran maestro de la antigüedad cristiana, escribió su famoso tratado **Quis dives salvetur** (¿Quién es el rico que se salva?), no han cesado los intentos de ajustar el texto del Evangelio de Marcos (X, 17-31) a la posibilidad de ser cristiano y rico a la par. De entonces para acá el ojo de la aguja se ha ensanchado convenientemente.

98 "La Sacra Escritura testifica en el Testamento Viejo, por boca de los profetas, y en el Nuevo por nuestro Redentor Jhesucristo, qu'este mundo a de aver fin: las señales de cuándo esto aya de ser diso Mateo y Marco y Lucas; los profetas abundantemente también lo avían predicado. Santo Agustín (*) diz que la fin d'este mundo ha de ser en el sétimo millenar de los años de la criación d'el; los sacros teólogos le siguen, en especial el cardenal Pedro de Ailiaco en el verbo XI, y en otros lugares como diré abaso de la criación del mundo o de Andan fasta el avènement de Nuestro Señor Jhesucristo son cinco mill e tresientos y cuarenta e tres años y tresientos y diez e ochos días, por la cuenta del rey don Alonso, la cual se tiene por la más cierta. (P. de A. e.a.e. e.t. et h.u. sobre el verbo X) (**). Con los cuales poniendo mill y quingentos y uno inperfoto, son por todos seis mill ochocientos cuarenta e cinco inperfoto. Segund esta cuenta **no falta salvo ciento e cincuenta y cinco años para cumplimiento de siete mill, en los cuales dise arriba por la abtoridades dichas que avrá de feneçer el mundo.**" COLON Cristóbal, **Textos y documentos completos**, o.c., p. 254-255, documento XLIII: Carta a los Reyes, 1501 (Negrilla del autor).

(*) San Agustín, **Ciudad de Dios** XXII, 30.

(**) Se refiere a la obra de Pedro de Ailly, **Elucidarium astronomice concordie cum theologica et historica**.

la historia futura no era ya sino escatología. Jerusalén le sorbía el seso, pues la conquista de la Ciudad Santa y la reconstrucción del Templo de Salomón se consideraban como señales del crepúsculo del mundo y del comienzo de la era mesiánica. El genovés estaba convencido, además, que de España habría de venir el que reedificara el Templo, según lo había predicho el abate benedictino Joaquin de Fiore⁹⁹.

Para rematar, a juicio del Almirante, la tierra a la que había arribado era la mítica Tarsis, de donde el rey Salomón había obtenido las extraordinarias riquezas con las que construyeron el Templo¹⁰⁰. Para nuestro visionario marino, que pensaba haberse aproximado al Paraíso Terrenal y que no veía la realidad sino a través de la Biblia, era apremiante que el oro de las Indias, es decir de Tarsis, volviera a utilizarse en lo que había sido su primer destino¹⁰¹.

Colón no cantaba solo en el coro. En ese final del siglo XV muchos otros escrutaban en el horizonte las señales de esperanza o de desgracia para el próximo y postrer combate que veían avecinarse

99 Escribe Colón en el **Libro de las profecías**: "...legimus predixisse Iochinum abbatem Calabrum ex Hispania futurum qui arcem Syon sit reparaturus." COLON Cristóbal, **Textos y documentos completos**, o.c., p.263. El **Libro de las profecías** es una recopilación hecha por Colón de pasajes de la Biblia y de los Padres de la Iglesia que hablan del fin del mundo y de la previa conversión de todos los pueblos a la fe, o que hacen mención de Ofir, Tarsis y Quetim, que el Almirante identificaba con la Española, o de "las islas del mar", aplicadas ahora a las Indias recién descubiertas.

En la **Carta a los Reyes** (1501) para explicarles "...la razón que tengo de la restitución de la Casa Santa a la Santa Iglesia militante", Colón concluye con la siguiente frase: "El abad Joachin Calabrés diso que había de salir de España quien había de redificar la casa del monte Sión". COLON Cristóbal, **Textos y documentos completos**, o.c., p. 256, documento XLIII.

En la **Relación del cuarto viaje** (1503) reafirma el Almirante: "Hierusalem y el monte Sión ha de ser reedificado por mano de cristiano; quién a de ser, Dios por boca del Propheta en el décimo cuarto Psalmo lo dice. El abad Joachin dixo que éste havia de salir de España". COLON Cristóbal, **Texto y documentos completos**, o.c., p. 302.

100 Cf. III Reg. 10,22; II Par. 9,21.

101 El 22 de febrero de 1498, cuando hace la institución del mayorazgo, plantea Colón: "al tiempo que yo me moví para ir a descubrir las Indias fue con intención de duplicar al Rey y a la Reina, Nuestros Señores, que de la renta que sus Altezas de la Indias obiesen, que se determinase de la gastar en la conquista de Jerusalem, y ansí se lo supliqué". COLON Cristóbal, **Textos y documentos completos**, o.c., doc. XX, p. 199. Escribe Colón en 1502 al Papa Alejandro VI: "Esta empresa (de Indias) se tomó con fin de gastar lo que d'ella se oviesse en presidio de la Casa Sancta a la Sancta Iglesia. Después que fui en ella y visto la tierra, escriví al Rey y a la Reina, mis Señores, que dende a siete años yo le pagaría çinquenta mill de pie y cinco mill de caballo en la conquista d'ella (de la Casa Sancta de Jerusalem), y dende a çinco años otros cinquenta mill de pie y otros cinco mill de cavallo, que serían dies mill de cavallo e çient mill de pie para esto (...) Sathanás ha destorbado todo esto...", COLON Cristóbal, **Textos y documentos completos**, o.c., doc. LIX, p. 287.

En la misma carta a Alejandro VI, Colón expresa su convicción de haber encontrado a Tarsis, Ofir y el Paraíso Terrenal: "Esta isla es Tharsis, es Cethia, es Ophir y Ophaz e Çipanga, y nos le havemos llamado Española." (...) "Creí y creo aquello que creyeron y creen tantos sanctos y sacros teólogos, que allí en la comarca es el Paraíso Terrenal." *Ibid.*, p. 286.

entre las fuerzas del Bien y las del Mal, entre Cristo y el Anticristo

El "descubrimiento" (la "revelación", es decir, el "apocalipsis") del Nuevo Mundo, no podía sino fortalecer la visión escatológica del oro y de las riquezas. Si la abundancia de la población indígena pagana sugería la inminencia de la consumación de los siglos, según las palabras de Cristo: "et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio" (**Mateo 24.14**), también la magnitud de los tesoros escondidos en las minas americanas adquiriría sabor a escatología, en la trayectoria positiva del capítulo 60 de Isaías o negativa de la leyenda del Anticristo¹⁰².

En una u otra forma el oro americano anunciaba el final de los tiempos y el advenimiento de aquella "tierra nueva y cielo nuevo"¹⁰³ que muchos evangelizadores de la primera hora americana - como veremos luego- se esforzaron por preparar, convencidos de que en el Nuevo Mundo se jugaba una partida decisiva para el destino eterno de la humanidad.

102 Se creía que el Anticristo utilizaría las riquezas para engañar. Como escribe Martín Martínez de Ampíes en el capítulo VIII del **Libro del Anticristo**: "Assí como Cristo Jhesu nuestro redemptor fue pobre en su nascimiento...assí por el contrario este mal enemigo (el Anticristo) dará muy grandes riquezas asus secuaces." Y agrega en el capítulo XXVII: "El Anticristo hallará los ascondidos (sic) thesoros, con los cuales inclinará, siquier atraherá para sí muchos que le sigan...". Cf. **MILHOU A.**, o.c., p. 138-139.

103 En el siglo XV, cuando se franqueó la línea ecuatorial, los marinos no divisaban la estrella Polar sino La Cruz del Sur. El cielo era físicamente "nuevo", al igual que la "nueva tierra" de las Indias. Era comprensible, por tanto, la excitación de quienes veían en estos "signos", el próximo cumplimiento de las profecías de Isaías y del Apocalipsis.

Capítulo 2

Nuevo Mundo, Nueva Iglesia

- * *Las Indias encontraron a los frailes reformándose.*
- * *Humanismo, observancia y celo evangelizador en el Anáhuac.*
- * *El leer y escribir es dañoso como el diablo.*
- * *La "Utopía" como programa.*

Las Indias encontraron a los frailes reformándose

La "conquista espiritual" de América coincidió con un período de reforma religiosa que sacudió a la cristiandad europea. No sólo frailes celosos -como Savonarola o Lutero- sino también humanistas de la talla del holandés Erasmo de Rotterdam, el inglés Tomás Moro o el español Juan Luis Vives insistían sobre la necesidad imperiosa de un cristianismo purificado y vigoroso.

España no era una excepción a la regla. También allí buena parte del clero no se distinguía ni por sus virtudes ni por su cultura intelectual. También allí bullía el espíritu de reforma, promovida por los Reyes Católicos, interesados en contar con una Iglesia que sirviera digna y eficazmente como cemento ideológico del poder y de la nación.

La dirección de tan espinosa empresa estuvo a cargo de Francisco Jiménez de Cisneros. Su figura dominó claramente la vida religiosa española durante los veinte años previos al estallido de la Reforma protestante. Franciscano observante, fue al mismo tiempo

admirador de Erasmo y promotor de su **philosophia Christi**. Sus cargos y méritos fueron múltiples: confesor de la reina Isabel desde 1492, provincial de los franciscanos de Castilla, arzobispo de Toledo y primado de la España desde 1495, Inquisidor General desde 1507, regente del reino en dos ocasiones, fundador de la Universidad de Alcalá e inspirador de la Biblia Políglota.

El celo de Cisneros se ejerció muy especialmente en la reforma de su propia orden religiosa. Quitó a los franciscanos conventuales sus monasterios -por las buenas o por la malas- e instaló en ellos a los observantes. Recordamos que desde los mismos tiempos de San Francisco de Asís, el franciscanismo se había dividido en dos fracciones: los conventuales -para cuyos monasterios no era ilícito el derecho de propiedad, y que vivían con mayor o menor holgura de sus rentas-, y los franciscanos de la estricta observancia -fieles a la regla de la pobreza.

También entre los dominicos ganaron terreno los partidarios de un retorno a la observación religiosa. Fundaron nuevas casas en Granada y Avila. Y en 1496 inauguraron el Colegio de San Gregorio de Valladolid, llamado a rivalizar con el de San Esteban en Salamanca y destinado a ejercer un influjo fecundo en la renovación de la espiritualidad y de los estudios teológicos en el seno de la orden dominicana.

Junto al regreso a la primitiva observancia de las reglas -en el caso de las órdenes religiosas-, sobre todo este proceso de reforma ejerció una influencia fecunda el **humanismo cristiano** de cuño renacentista y, muy especialmente, el pensamiento de Erasmo de Rotterdam, quien supo administrar para los hombres de su tiempo todo aquello que la cristiandad podía reivindicar de la herencia grecorromana¹⁰⁴.

104 Sobre el influjo de Erasmo y sobre todo este agitado proceso de reforma religiosa en España es imprescindible el libro de Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, E. Droz, 1937. Como complemento a la obra de Bataillon se leerá con interés ese boceto de la espiritualidad española entre los siglos XIV y XVI que es el libro de Américo CASTRO, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 167 p., -edición levemente corregida respecto a la publicación original hecha por la desaparecida editorial "Cruz del Sur" de Santiago de Chile, en 1949.

Es cierto que las "observancias" partían de bases diferentes a las de los "humanistas". Estos últimos exaltaban la dignidad del hombre, los valores humanos, una piedad ilustrada y libre, un cristianismo "esencial" -sobrio en afirmaciones dogmáticas y en ceremonias-, un "retorno a las fuentes" a través de la meditación de la Escrituras. Las observancias continuaban, por su parte, una línea medieval que propiciaba la ascética del renunciamento. Pero ambos -humanismo y observancias- buscaban un cristianismo interno, renovado, reformado, que tenía como modelo a la primitiva Iglesia de Cristo y sus apóstoles. Y ambos se dieron cita en el Nuevo Mundo¹⁰⁵ junto a una corriente milenarista inspirada en Joaquín de Fiore -de la que trataremos en el próximo capítulo.

En la búsqueda de esa sociedad cristiana anhelada -hecha de retorno a un pasado perdido- la "conquista espiritual" de América se presentó como algo providencial y contó, además, con un clero religioso ya preparado para la empresa.

Muchos de los primeros frailes que partieron hacia Indias estaban convencidos de que si en el Viejo Mundo el fervor de la primitiva Iglesia se había deteriorado profundamente, "el Nuevo Mundo", por el contrario, no cargaba el peso de una tradición corrupta y corruptora. Con la "cera blanda" de unos indígenas, en estado de inocencia casi perfecta, sería posible construir por fin la Ciudad de Dios y realizar la utopía evangélica.

La "conquista espiritual" ocupaba, pues, un lugar central dentro de la economía divina. Comenzaba el largo caminar de ese mito utópico que ha atravesado la historia de las Américas: la convicción de que el Nuevo Mundo es el teatro donde pueden aplicarse con mayor libertad y llegar a su perfección las aspiraciones gestadas en el Antiguo.

Dos figuras prominentes de la "primitiva" iglesia americana - Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga- son un buen ejemplo de esta confluencia e interacción de humanismo cristiano, observancias religiosas e impulsos utópicos.

105 Las interacciones entre humanismo renacentista y franciscanismo se tratan ampliamente en CAYOTA Mario, *Siembra entre brumas*, Montevideo, Instituto San Bernardino de Montevideo, 1990, p. 539.

Humanismo, observancia y celo evangelizador en el Anáhuac

En 1527, maduro en años y virtudes, el vasco **Juan de Zumárraga** vendrá a América como primer arzobispo de la ciudad de México. Allí morirá en 1548, a los setenta y tres años. En su patria había sido superior del convento franciscano observante del Abrojo, reputado por un austero estilo de vida.

Zumárraga, además de edificante, era un humanista erudito. Llevó a la Nueva España la primera imprenta que funcionó en América y fundó la Universidad de México -que concebía como coronación del afamado colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, para el que había dado recursos y respaldo. Admirador de la obra de Erasmo y de la Utopía de Moro -de la que dejó un ejemplar anotado en sus márgenes-, el buen fraile se sentirá tan identificado con los puntos esenciales de la doctrina del humanismo cristiano que dispondrá, poco antes de su muerte, que sus libros -entre los cuales varios del "Herasmo"- se repartan entre diversos conventos de España¹⁰⁶.

Nuestro arzobispo recurrirá al *Enchiridium* y a la *Paraclesis* del rotterderano cuando las urgencias pastorales lo lleven a redactar una **Doctrina breve** (1543-1544). Y al publicar su **Regla cristiana breve** (1545-1546), suma de "todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar" y "lo que más conviene predicar y dar a entender a los indios", prácticamente no hará sino reproducir la **Suma de doctrina cristiana** del doctor Constantino Ponce de la Fuente, canónigo magistral de la Catedral de Sevilla y prestigioso humanista. Diez años después de la edición llevada a cabo por Zumárraga -cuando se impongan los vientos de la Contrarreforma católica-, el doctor Constantino será procesado por la Inquisición, prohibidas sus obras y encarcelado durante tres años.

¹⁰⁶ Para una biografía de Zumárraga ver GARCIA ICAZBALCETA Joaquín, **Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México**, México, Andrade y Morales, 1881. La segunda edición en español del libro de Bataillon -corregida y aumentada- contiene un interesante **Apéndice** (Páginas 807-832) en que el autor muestra pormenorizadamente la presencia de los libros de Erasmo en las bibliotecas de conquistadores y frailes, y el influjo directo del humanista de Rotterdam en la obra evangelizadora de Juan de Zumárraga. BATAILLON Marcel, **Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI**, México, Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión en España de la segunda edición, 1986, 921 p.

Anota Marcel Bataillon que aquel catecismo del doctor Constantino, que se concreta a lo esencial -fe y obras, credo y mandamiento-, le parecía a un católico español de 1880 como Menéndez y Pelayo "más peligroso por lo que calla que por lo que dice": "no alude una sola vez al primado del Pontífice...ni se acuerda del purgatorio, ni mienta las indulgencias". Observa a su vez García Icazbalceta, gran historiador católico mexicano del siglo pasado: "podría haber añadido el Sr. Menéndez que no se nombra a la Santísima Virgen sino lo muy preciso para la declaración de los artículos de la fe, y sin palabra alguna de elogio, ni se recomienda la invocación de los santos, antes parece excluirse mañosamente"¹⁰⁷.

Como remate de tan "escandalosas" omisiones habría que agregar que Zumárraga -en la **Regla cristiana breve** -condena con igual severidad la devoción milagarrera de los que desean "ver por maravillas y milagros lo que creen por fe...":

"Ya no quiere el Redentor del mundo que se hagan milagros porque no son menester, pues está nuestra santa fe tan fundada por millares de milagros como tenemos en el testamento Viejo y Nuevo. Lo que pide y quiere es vidas milagrosas, cristianos humildes, pacientes y caritativos, porque la vida perfecta de un cristiano es continuado milagro en la tierra"¹⁰⁸.

No se puede negar que Zumárraga se esforzó por vivir lo que predicaba. El muy apostólico fray Gerónimo de Mendieta -último de cuarenta hermanos y digno hijo de tan vigoroso padre- se explaya en su **Historia eclesiástica indiana** para mostrarnos "cómo el santo varón, con ser obispo, fue observantísimo de su regla (franciscana), y muy solícito en su oficio, y de la abstinencia, pobreza y humildad que siempre tuvo" (título -del Libro V, Capítulo 28- que habla por sí solo de la escasa estima que un fraile observante podía tener de las dignidades eclesiásticas).

Refiere Mendieta la siguiente anécdota, reveladora no sólo de la personalidad de Zumárraga sino también de la mentalidad de los colonos y de la situación de los indios:

¹⁰⁷ Cf. BATAILLON Marcel, o.c., p. 826.

¹⁰⁸ ZUMARRAGA Fray Juan de, **Regla cristiana breve** (México, 1547), reeditada con introducción y notas por José Almoina, México, Editorial Jus, 1951, p. 67; citada en BATAILLON Marcel, o.c., p. 827.

"Dijéronle a este varón de Dios una vez ciertos caballeros que no gustaban de verlo tan familiar para con los indios: "Mire vuestra señoría, señor reverendísimo, que estos indios, como andan tan desarrapados y sucios, dan de sí mal olor. Y como vuestra señoría no es mozo ni robusto, sino viejo y enfermo, le podría hacer mucho mal el tratar tanto con ellos". El obispo les respondió con gran fervor de espíritu: "Vosotros sois los que oleis mal y me causais con vuestro mal oler, asco y desgusto, pues buscais tanto la vana curiosidad, y vivís en delicadezas como si no fuédes cristianos; que estos pobres indios me huelen a mí al cielo, y me consuelan y dan salud, pues me enseñan la esperanza de vida y la penitencia que tengo de hacer si me he de salvar"¹⁰⁹.

"Si me he de salvar". Salvación: fin último al que hay que supeditar el resto. Salvación propia y salvación ajena: "Hay que hacerse todo a todos, para salvarlos a todos" urge San Pablo, "apóstol de los gentiles":

"Y como el señor presidente (de la segunda Audiencia de México) les preguntase la causa por qué querían más a aquéllos (los franciscanos) que a otros, respondían los indios: "porque éstos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asíéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente".

El párrafo es de la **Historia de los indios de la Nueva España** escrita por fray Toribio de Benavente, "Motolinía", - correligionario y contemporáneo de Zumárraga-, otro de los pilares de la evangelización de México. Título del capítulo: "De la humildad que los frailes de San Francisco tuvieron en convertir a los indios..." (Tratado III, Capítulo IV).

Salvar, Convertir. Convertir para salvar. Por aquí llegamos a la cima y a la sima de la utopía: a la abnegación y a la dureza; al amor y a la implacabilidad; al amor implacable porque, si es el caso, debe ser violento para hacer triunfar la verdad que salva. Los poseedores de la religión auténtica no pueden ver en la religión ajena sino la deformación de sus propias convicciones...y obrar en consecuencia, sobre todo en momentos en que España se estaba convirtiendo en "martillo de los herejes" y adalid de la Contra-Reforma católica: los

109 MENDIETA Gerónimo de, O.F.M., **Historia Eclesiástica Indiana**, Libro V, Capítulo XXVII, edición de Joaquín García Icazbalceta (México, 1870), México, Editorial Porrúa, 1971, p. 631-632.

"Doce Apóstoles" franciscanos desembarcan en México sólo cuatro años después de la condenación de Lutero.

Los buenos frailes franciscanos -a cual más pobres, humildes, abnegados- son una prueba de que piedad, caridad y saber pueden conjugarse con rigidez y extrema dureza cuando de por medio está la "salvación" propia y la ajena.

Es un mismo y coherente Zumárraga el que se enfrenta valerosamente a la primera Audiencia de México para defender a los indios y el que como inquisidor envía a la hoguera, en 1539, a don Carlos Ometochtzin, señor de Tezcoco, personaje de la alta nobleza azteca, acusado de haber reincidido en la idolatría¹¹⁰. Ocho años atrás, en una carta del 12 de junio de 1531, Zumárraga anunciaba que se habían destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos. Se encuentran indicaciones análogas en una carta dirigida a Carlos V, el 17 de noviembre de 1532, por Fray Martín de Valencia y otros religiosos.

Según Fray Toribio de Benavente, la destrucción había comenzado el 1 de enero de 1525, poco después de la llegada -en junio de 1524- de los primeros "Doce Apóstoles" de la Orden de los Frailes Menores de la Observancia: Fr. Martín de Valencia (superior), Fr. Francisco de Soto, Fr. Juan Suárez o Juárez, Fr. García de Cisneros, Fr. Luis de Fuensalida, Fr. Juan de Ribas, Fr. Francisco Jiménez, Fr. Andrés de Córdoba, Fr. Juan de Palos, Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo, Fr. Martín de la Coruña y el mencionado Fr. Toribio de Benavente ("Motolinía").

En 1525, Fr. Martín de la Coruña destruyó todos los templos e ídolos de Tzintzuntzan, ciudad santa de Michoacán. En carta del 27 de junio de 1529, Fr. Pedro de Gante declaró que una de las principales tareas de sus alumnos indígenas era la de derribar ídolos y destruir templos bajo su dirección. El 31 de octubre de 1532 escribía nuevamente que, después de seis años, seguía trabajando en la destrucción de los ídolos¹¹¹.

110 Sobre el proceso del señor de Tezcoco y el impacto que causó entre los indígenas ver LEON-PORTILLA Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, U.N.A.M., 1985, p. 37-40.

111 Cf. RICARD Robert, *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, p. 52-53.

Todos estos testimonios son corroborados y completados por diferentes textos, entre otros, de los franciscanos Motolinía, Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta, y de los dominicos Agustín Dávila Padilla, Francisco de Burgoa y Diego Durán.

Precisamente Fray Diego Durán hace duros reproches a aquellos que quemaron los manuscritos antiguos:

"Y así erraron mucho los que, con buen celo, pero no con mucha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían, pues nos dejaron tan si luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos: en los "mitotes", en los mercados, en los baños y en los cantares que cantan, lamentando sus dioses y sus señores antiguos, en las comidas y banquetes"¹¹².

Durán no reprocha la destrucción de las "antiguallas" por escrúpulos morales o culturales sino por cuestión de método evangelizador. Todos están de acuerdo en que el misionero no es un anticuario¹¹³. Se trata de extirpar el paganismo e imponer la religión cristiana. Pero para extirpar el paganismo primero hay que conocerlo bien:

"Jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios (a los indios), mientras de raíz no les hubiéramos tirado todo lo que huela a la vieja religión de sus antepasados (...). Aunque queramos quitarles de todo punto esta memoria de Amalek, no podremos por mucho trabajo que en ello se ponga si no tenemos noticia de todos los modos de religión en que vivían"¹¹⁴.

Conocer para suplantarlo. Los mismos franciscanos serán concientes de ello y emprenderán una gigantesca tarea de etnografía misionera¹¹⁵. El colegio de Santa Cruz de Tlatelolco -del que

112 DURAN Diego, o.p., *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1967, tomo I, "Prólogo".

113 Como señalan reputados historiadores católicos que se esfuerzan por justificar la sucedido: "D'ailleurs, si on fait l'effort de juger la question par l'intérieur, il semblera étrange que l'on attaque un missionnaire catholique parce qu'il a préféré l'établissement de l'Eglise du Christ et le salut des âmes, dont une seule a pour lui un prix infini, à la conservation des manuscrits et des sculptures indigènes; pareille attitude n'est qu'une preuve de logique et de conscience; comme l'a dit justement Icazbalceta, un missionnaire n'est pas un antiquaire." RICARD Robert, o.c., p. 51.

114 DURAN Diego, o.c., "Prólogo".

115 Tarea etnográfica sobre la que George BAUDOT ha escrito un trabajo capital, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1976, 554 p.

hablaremos enseguida- les servirá, entre otras cosas, como centro de investigación sobre la historia, la lengua, la sociedad y las costumbres de los Mexica. Los alumnos del colegio -reclutados entre la nobleza indígena, y cuyos padres habían ejercido funciones importantes en la sociedad prehispánica- proporcionarán a sus maestros franciscanos una información de gran calidad, tanto lingüística como etnográfica. Entre los maestros franciscanos que enseñaron en Tlatelolco figuran los más grandes de los cronistas etnógrafos, como Fray Andrés de Olmos, Fray Francisco de la Navas y, sobre todo, Fray Bernardino de Sahagún. También enseñaron allí los mejores especialistas en lenguas indígenas con que contaría la Orden seráfica, como Fray Arnoldo de Basaccio, Fray Alonso de Molina, Fray Juan de Gaona o Fray Maturino Gilberti¹¹⁶.

El leer y escribir es dañoso como el diablo

Zumárraga y sus hermanos franciscanos necesitaban consolidar seriamente las bases de esa nueva Iglesia del Nuevo Mundo. Con tales propósitos intentaron una experiencia única en toda la historia colonial: la formación de una élite indígena cristiana -laica y sacerdotal- destinada a dar a la evangelización sus raíces y sus dirigentes, capaces de organizar, bajo la alta dirección de los frailes, la soñada sociedad cristiana ideal.

Normalmente junto a los monasterios y las iglesias había una escuela para los niños indígenas, en la que se dispensaba la enseñanza primaria corriente en España: leer, escribir, contar, cantar y, a veces, aprender a tocar un instrumento musical y ayudar a Misa. Ocasionalmente también se impartían los rudimentos técnicos de algunos oficios, como orfebrería, zapatería, carpintería. Sin embargo, la idea de ofrecer a los nativos una enseñanza de nivel secundario o superior -según las normas europeas- fue un mérito y una originalidad de los franciscanos que parece remontar al temprano

116 Cf. BAUDOT Georges, o.c., p. 111.

1526 y que se concretó con la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, institución excepcional tanto por su concepción como por el hecho de que nunca más volvió a realizarse algo semejante¹¹⁷.

Los orígenes del colegio se sitúan en el corazón de un debate virulento suscitado, en 1533, por las graves reservas que, ante el Consejo de Indias, emitiera el dominico fray Domingo de Betanzos acerca de la racionalidad de los indios y de su capacidad para asimilar los elementos doctrinales del cristianismo. Problema vivo y viejo: en su **Historia de las Indias** (libro III, cap. LXXIX), Bartolomé de Las Casas -a quien el mismo Betanzos había ayudado a persuadir a que se hiciera fraile dominico- relata que, cuando predicó por primera vez contra la encomienda, los colonos manifestaron tanto asombro como si hubiera declarado que no tenían derecho a la labor de las bestias en el campo.

Problema duradero: ninguna otra controversia embrolló tanto a los españoles durante el siglo XVI. Problema de capital importancia: el trato que se concediera a los indios y las leyes ideadas para gobernarlos dependían en gran parte del concepto que los españoles tuvieran sobre su "naturaleza". Problema atormentador: el mencionado Betanzos -después de pasar treinta y cinco años en las Indias- volvió a España en 1549 camino de Tierra Santa, donde quería morir. Pero la muerte le sorprendió en el monasterio de San Pablo, en Valladolid. Allí, en conmovedora escena, rodeado de sus hermanos dominicos y ante un notario, se retractó en su lecho de muerte de las declaraciones presentadas años antes al Consejo de Indias en las que había afirmado que los indios eran bestias, que pecaron, que Dios los condenó y que todos ellos perecerían¹¹⁸.

A mi modo de ver este debate, en tierras americanas, no era sino un episodio más de una ambivalencia crónica -de larga

117 Para una historia del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco véanse, RICARD Robert, **La "conquête spirituelle" du mexique**, o.c., p. 260-281, Livre II, chapitre VII, "La formation des élites et le problème du clergé indigène"; OCARANZA Fernando, **El imperial Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco**, México, 1934; STECK Francisco Borgia, O.F.M., **El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco**, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944. Georges BAUDOT -cuya síntesis sobre el tema nos ha sido particularmente útil- retraza las etapas primordiales del Colegio de Santa Cruz en **Histoire et Utopie au Mexique**, o.c., p. 103-113.

118 Cf. HANKE Lewis, **La lucha española por la justicia en la conquista de América**, Madrid, Aguilar, 1967, p. 35.

duración-, que ha arrastrado el cristianismo. Por una parte cree firmemente en la unicidad de la naturaleza humana creada por Dios, creencia que favorece la aceptación de la razón como don universal. Pero, por otra parte, también ha consagrado la ignorancia como símbolo de una iluminación superior de origen divino (elogio de la fe del carbonero; alabanza de la sabiduría del ignorante creyente -pues posee el único conocimiento que importa: el de Cristo Redentor) y ha puesto igualmente en duda la universidad de la razón¹¹⁹.

En los mismos años en que Betanzos y compañía dudaban de las capacidades morales e intelectuales de los indios americanos, Erasmo y Lutero debatían en Europa sobre las virtudes paganas. Es decir, sobre si era posible reconocer un mérito a los valores del mundo precristiano -como sostenía Erasmo- o si no era posible reconocerles tal valor. Las opiniones al respecto eran diversas, pero los extremistas de la Reforma sostenían que un infiel, por el mero hecho de serlo, no podía tener razón y que no era preciso ningún estudio para afirmarlo, así como el diablo miente por definición, incluso cuando dice la verdad.

Para el caso americano, después de muchas reuniones y discusiones entre teólogos y juristas, el Papa Paulo III zanjó teóricamente el problema cuando en la bula **Sublimis Deus** (1537) declaró solemnemente que los indios eran "verdaderos hombres" y "capaces de la fe cristiana"¹²⁰. Pero la idea -y sus consecuencias- de que los blancos eran "la gente de razón", atravesó el período colonial y sigue tan campante.

Volvamos a Tlatelolco. Los franciscanos -que creían ver en los indígenas mexicanos el instrumento providencial para crear una Iglesia "como la de los primeros tiempos"- respondieron airadamente a las afirmaciones de Betanzos y de los colonos españoles que habían encontrado en ellas una excelente justificación teológica para sus intereses.

119 Sobre la mencionada ambivalencia hace interesantes reflexiones Leszek KOLAKOWSKI en *Intelectuales contra el intelecto*, Barcelona, Tusquets Editores, 1986, p. 81-114.

120 Cf. HANKE Lewis, "El Papa Paulo III y los indios de América", en *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 57-88.

Los frailes menores sabían que, en los territorios regidos por los aztecas, las poblaciones indígenas del Anahuac habían conocido en el **Calmecac** una educación severa, ascética, de auténtica vida monástica y de alto nivel intelectual, que preparaba al sacerdocio y al ejercicio de las más altas funciones¹²¹. Y movieron todas sus influencias para crear un centro de enseñanza secundaria dispensada a los indígenas: el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, inaugurado solemnemente el 6 de enero de 1536 en presencia del primer virrey, Antonio de Mendoza.

La elección misma del lugar era altamente simbólica. Tlatelolco, pequeña ciudad cercana a México, era considerada en tiempos precolombinos como ciudad gemela de México-Tenochtitlán por causa de un pasado glorioso. Su muy reputado **Calmecac** había contado entre sus alumnos a Cuauhtémoc, último emperador del México prehispánico. Ligaban así los franciscanos su propio establecimiento a una tradición histórica altamente respetada por los indígenas.

La vida del colegio se inspiró a la vez del **Calmecac** y de un convento observante franciscano de Extremadura¹²². Fray Bernardino de Sahagún, uno de los más notables profesores que tuvo Santa Cruz de Tlatelolco, escribe:

"... como hallamos que en su república antigua criaban los muchachos y las muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses, y la sujeción a su república, tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas, y dormían en la casa que para ellos estaba edificada junto a la nuestra..."¹²³.

Por su parte Fray Gerónimo de Mendieta recuerda, a fines del siglo XVI, que en Santa Cruz los colegiales:

121 Descripción del **Calmecac**, de sus programas y sistemas pedagógicos, en SOUSTELLE Jacques, *La vie quotidienne des Azteques à la veille de la Conquête espagnole*, Paris, Hachette, 1955, p. 198-203 y LEON-PORTILLA Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, U.N.A.M., 1966, p. 221-230.

122 Sobre las relaciones entre el **Calmecac** y el Colegio de Santa Cruz ver BAUDOT Georges, o.c., p. 104-105 y 111.

123 SAHUGUN Bernardino de, O.F.M., *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Ed. Porrúa S.A., 1956, tomo III, Libro X, p. 161.

"Comían todos juntos como frailes en su refectorio, que lo tienen muy bonito. Su dormitorio es una pieza, como dormitorio de monjas, las camas de una parte y de otra sobre unos estrados de madera, por causa de la humedad, y la calle en medio. Cada uno tenía su frazada y estera, que para indios es cama de señores, y cada uno su cajuela con llave para guardar sus libros y ropilla. Toda la noche tenían lumbre en el dormitorio y guardas que miraban por ellos, así para la quietud y silencio, como para la honestidad. A prima noche decían los maitines de Nuestra Señora, y las demás horas a su tiempo, y en las fiestas cantaban el **Te Deum laudamus**. En tañendo a prima los frailes (que es luego en amaneciendo), se levantaban, y todos juntos en procesión iban a la iglesia..."¹²⁴.

Los alumnos se reclutaron -como en el **Calmecac**- entre la aristocracia mexicana. Entre 1536 y 1560 siguieron el tradicional plan de estudios del **trivium** (gramática, retórica y lógica) y el **cuatrivium** (aritmética, geometría, astronomía y música), complementado con lecturas de la Sagrada Escritura y una iniciación a los rudimentos de la teología.

Los frailes dejaron bien clara la naturaleza de su proyecto y la distancia que los separaba del de los colonos españoles al adoptar el náhuatl y el latín como lenguas "oficiales" del colegio, excluyendo expresamente el castellano. Presente tenían, sin duda, que "ha sido siempre la lengua compañera del imperio", como escribiera Antonio de Nebrija al dedicar la primera **Gramática de la lengua castellana** a Isabel la Católica.

Es significativo que Mendieta, en el capítulo de su **Historia** que dedica a Santa Cruz de Tlatelolco (Libro IV, Capítulo XV), insista en el asunto de la enseñanza del latín como punto central de las críticas que se hacían al Colegio. ¿Las razones? "La primera, que el saber latín los indios, de ningún provecho era para la república...". No importaba si fuera de provecho para los indios. "La segunda razón, decían, que por saber latín podrían dar en herejías y errores, y serían bastantes para revolver y alborotar los pueblos"¹²⁵.

124 MENDIETA Gerónimo de, O.F.M., **Historia eclesiástica indiana**, Libro IV, Capítulo XV, o.c., p. 415.

125 *Idem*, p. 416.

De nuevo nos sale al paso aquello de la santa ignorancia, sazónada con la subversión que puede causar el conocimiento. Añade Mendieta una tercera razón de su propia cosecha: el temor a que los indios terminaran por ser más instruidos que algunos sacerdotes "no muy letrados, o por mejor decir, poco latinos"¹²⁶. No era acaso un peligro público que aquellas "bestias" estuvieran demostrando que eran capaces de hablar como Cicerón?

De la potencialidad subversiva del proyecto se dieron cuenta rápidamente los colonos españoles. Si la utopía franciscana implicaba educación modeladora, la dominación exigía ignorancia. Apenas cinco años después de la inauguración del Colegio de Santa Cruz, una persona de cierta importancia -Gerónimo López- escribía desde México al Emperador Carlos V para denunciar una supuesta gran conjuración de los indios, encaminada a acabar con los españoles durante la ausencia del virrey Mendoza -que estaba en la campaña del Mixton.

La carta de López es una acusación continua. Contra el virrey: por haber permitido a los indios usar armas y caballos. Contra los frailes: porque los instruían. Al enumerar los "yerros" de los franciscanos, el avisado colono comunica al soberano que los religiosos

"...tomando muchos muchachos para mostrar la doctrina, en los monasterios llenos, luego les quisieron mostrar leer y escribir; y por su habilidad, que es grande, y por lo que el demonio negociador pensaba negociar por allí, aprendieron tan bien las letras de escribir libros, puntar, é de letras de diversas formas, que es maravilla verlos; y hay tantos é tan grandes escribanos, que no lo sé numerar, por donde por sus cartas se saben todas las cosas en la tierra de una á otra mar muy ligeramente, lo que de antes no podían hacer. La doctrina bueno fué que la sepan; pero el leer y escribir muy dañoso como el diablo" (...)

"...se les comenzó a aclarar é predicar los artículos de la fe é otras cosas hondas, para ponerles duda e levantar herejías, como se han platicado algunas; porque el indio por ahora no tenía necesidad sino

de saber el Pater Noster y el Ave María, Credo y Salve, y mandamientos, y no mas; y esto simplemente, sin aclaraciones, ni glosas, ni exposiciones de doctores..."

Y, colmo de los colmos:

"no contentos (los frailes) con que los indios supiesen leer, y escribir, puntar libros, tañer frautas, cherimías, trompetas é tecla, é ser músicos, pusiéronlos á aprender gramática. Diéronse tanto á ello é con tanta solicitud, que había mochacho, y hay de cada día mas, que hablan tan elegante latín como Tulio... yo dije (al obispo de Sto. Domingo ante los odores) el yerro que era y los daños que se podían seguir en estudiar los indios ciencias, y mayor en dalles la Brivia (sic) en poder, y toda la sagrada Escritura que trastornasen y leyesen..."

En este asunto de aprender gramática no le faltaba olfato ortodoxo al tal López. Ya en el siglo XI, el santo Pedro Damiano -en el tratado **De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda**- descubriría que el demonio fue el primer profesor de gramática, cuando enseño a nuestros antecesores a utilizar en plural la palabra "Dios" ("eritis sicut dii"; "seréis como dioses"). Y no dudaría en afirmar -en el **De perfectione monachorum** - que los monjes que estudian las ciencias humanas son como los que abandonan a una honrada esposa por una ramera.

Dada la supuesta amencia de los indios, tanto aprovechamiento de su parte no podía ser sino obra del mismo Lucifer, pues, añade López:

"...es cosa para admirar ver lo que escriben en latín, cartas, coloquios, y lo que dicen; que habrá ocho días que vino a esta posada un clérigo a decir misa, y me dijo que había ido al colegio a lo ver, e que lo cercaron doscientos estudiantes, e que estando platicando con él le hicieron preguntas de la sagrada Escritura cerca de la fe, que salió admirado y tapados los oídos, y dijo que aquel era el infierno, y los que estaban en él discípulos de Satanás. Esto me parece que no lleva ya remedio, sino cesar con lo hecho hasta aquí y poner silencio en lo porvenir; si no esta tierra se volverá la cueva de las Sibilas, y todos los naturales della espíritus que lean las ciencias"¹²⁷.

127 "Carta de Gerónimo López al Emperador", del 20 de octubre de 1541, *Colección de documentos para la historia de México*, publicados por GARCIA ICAZBALCETA Joaquín en 1858, México, Editorial Porrúa, 1971, primera edición facsimilar, tomo II, p. 148-150.

López enriquecía -complementándola- la perspicacia del Damiano. El antiintelectualismo no sólo protege a la tradición de la crítica o de las desviaciones heterodoxas. La ignorancia también sirve para proteger los intereses creados. La instrucción, reservada para "la gente de razón", ha sido y es un arma para perpetuar sus propios privilegios.

No es de extrañar que don Gerónimo resultara profeta. El silencio que pedía se impuso años más tarde. Los naturales dejaron de "leer las ciencias" y el orden colonial reinó.

Los estudios superiores se reservaron casi exclusivamente a estudiantes españoles o criollos, y a veces -aunque muy raramente- a algunos mestizos. Para ingresar a las universidades se exigía un certificado de pureza de sangre; medida que fue confirmada posteriormente por una cédula real de 1698.

En cuanto al colegio de Tlatelolco -después de afrontar la hostilidad abierta de los colonos españoles, de los dominicos y del clero secular- hacia 1560 amenazaba con terminar en fracaso. La experiencia conoció un breve renacimiento en 1572, sin grandes consecuencias. A fines del siglo XVI, fray Gerónimo de Mendieta, recordando con nostalgia aquel intento "para enseñar a los indios en todo ejercicio de letras", concluye lacónicamente: "...mas esto todo se acabó. Y ahora poco mas sirve el colegio de enseñar á los niños indios que allí se juntan (que son del mismo pueblo de Tlatelolco) á leer y á escribir y buenas costumbres"¹²⁸.

Las secuelas de este fracaso fueron graves. El colegio de Tlatelolco hubiera podido constituir la institución ideal para permitir a los religiosos la formación de dirigentes indígenas que habrían organizado la sociedad soñada por los frailes. Su valor de ejemplo probablemente se hubiera propagado por toda América.

Pero, para la historia, el modo condicional no interesa. Bajo el reinado de Felipe II, el imperio español de América comprometería definitivamente la evangelización y la Iglesia en una vía colonial restrictiva.

128 MENDIETA Gerónimo de, o.c., p. 418.

La "Utopía" como programa

La Historia hace las utopías; las utopías hacen la Historia. A las utopías escritas responden generalmente utopías practicadas; sea que esta práctica preceda o reactive la escritura, sea que esta escritura alimente una práctica. El "campo utópico" no se reduce a la elaboración de algunos ilustres libros, como la **Utopía** (1516) de Moro, la **Città del Sole** (1623) de Campanella o la **Nova Atlantis** (1627) de Bacon. El campo utópico cubre un vasto espacio de grupos culturales animados por él, de movimientos populares que funcionan en él y de prácticas sociales inspiradas de él. Los primeros relatos entusiastas sobre el Nuevo Mundo inspiran a Moro la **Utopía** que, a su vez, otros intentarán realizar en aquellas tierras. Porque si la Utopía es un "lugar que no hay", es también un lugar adonde podría irse...puesto que es un lugar.

Un día antes de que Tomás Moro muriera decapitado por orden del monarca inglés Enrique VIII, en un rincón del lejano "Nuevo mundo" un funcionario del imperio español hacía una propuesta para organizar la república indiana de acuerdo a como estaba organizada la república de Utopía descrita por Moro. La propuesta está contenida en la **Información en Derecho** del 5 de julio de 1535. El funcionario se llamaba Vasco de Quiroga, licenciado en derecho. Había llegado a la Nueva España en 1530 como **oidor** de la Segunda Audiencia, que debía reparar los desmanes de su antecesora y emprender la organización del país conquistado nueve años antes por Cortés.

En la citada **Información**, Quiroga repite que en sus proyectos de organización social influyeron decisivamente las **Saturnales** de Luciano y la **Utopía** de Moro¹²⁹. Las primeras le proporcionaron la imagen de la edad dorada con la cual compara insistentemente la vida de los indios. La segunda le ofreció el modelo para organizar las comunidades indígenas de acuerdo con la inocencia que había descubierto en los aborígenes.

129 En un estudio de 1937, "La 'Utopía' de Tomás Moro en la Nueva España", Silvio Zavala expuso ampliamente el influjo decisivo de la "Utopía" de Moro en las propuestas de Quiroga. El mencionado estudio, junto con otros posteriores del autor en los que amplía sus puntos de vista, fue publicado de nuevo en ZAVALA Silvio, **Recuerdo de Vasco de Quiroga**, México, Editorial Porrúa, 1965, 215 p.

"**Cuasi** de la misma manera que he hallado que dice Luciano en sus **Saturnales**", encuentra Quiroga que los indios son como

"aquellas gentes que llaman de oro y edad dorada de los tiempos de los reinos de Saturno, en que parece que había en todo y por todo la misma manera e igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiestas, juegos, placeres, beberos, holgares, ocios, desnudez, pobre y menospreciado ajuar, vestir y calzar y comer, según que la fertilidad de la tierra se lo daba, ofrecía y producía de gracia y cuasi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya, que ahora en este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales..."¹³⁰.

"...este de acá se llama Nuevo Mundo, y eslo Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo, **sino porque es en gentes y cuasi en todo como fué aquel de la edad primera y de oro**"¹³¹.

"Cuasi...parece". Quiroga no es ciego. También advierte los defectos de los indios, pero éstos son "una gente tan dócil, tan mansa, tan obediente, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda (...) para todo cuanto de ella hacerse quisiere"¹³² que permiten albergar grandes esperanzas. El "mejor lugar" termina siendo aquel donde sus habitantes pueden ser más fácilmente moldeados según el ideal previsto. La "cera blanda" es el material ideal para casi todos los utopistas. Del Viejo Mundo poco puede esperarse; allá se ha vuelto a la edad "de hierro y de acero y peor" por su abundante codicia, ambición, soberbia, faustos, vanaglorias, tráfago y congojas de él. La tarea de la civilización en el Nuevo Mundo no ha de consistir, según Quiroga, en trasplantar la vieja cultura a los pueblos descubiertos, sino en elevarlos desde su "simplicidad natural" a las metas ideales del humanismo y del cristianismo primitivo.

Con "gente tan dispuesta y tan de cera y aparejada para las cosas de nuestra religión sin resistencia alguna" se puede

130 QUIROGA Vasco de, "Información en derecho", publicada en la *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias*, X, 333- 513. La cita es de la página 482; la retomo de Zavala Silvio, "La 'utopía' de Tomás Moro en la Nueva España", *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, o.c., p.29. Zavala -a cuyo trabajo nos remitimos- transcribe extensos párrafos de la "información en derecho", publicada en la mencionada "Colección de Documentos Inéditos". Vasco de Quiroga no escribió ninguna obra con el fin de publicarla. Todos sus escritos -entre los que destacan la "Información en derecho", las "Reglas y ordenanzas para los hospitales de Santa Fe" y el testamento- se encuentran en DON VASCO DE QUIROGA, *Documentos*, introducción y notas críticas de Rafael Aguayo Spencer, México, Polis, 1939.

131 QUIROGA, *Información en derecho*, citada en, Zavala Silvio, o.c., p. 33.

132 *Idem*, p. 30.

"reformular y restaurar y legitimar, si posible fuese, la doctrina y vida cristiana, y su santa simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad en esta **Renaciente Iglesia** en esta edad dorada entre estos naturales, que en la nuestra de hierro lo repugna tanto nuestra y casi natural soberbia, codicia, ambición y malicia desenfrenadas"¹³³.

Edad de oro, edad de hierro. El mundo acabándose y renaciendo. Aunque, a decir verdad, se requería mucha fe en el futuro para esperar tanto en el presente. Si doradas eran las virtudes de los indios, más que oscura era su situación. Lo confiesa el mismo Quiroga en su **Testamento**:

"...movido de devoción y compasión de la miseria e incomodidades grandes y pocas veces vistas ni oídas, que padecen los indios pobres huérfanos e miserables personas, naturales de estas partes, donde por ello muchos de los de edad adulta se vendían a sí mismos e permitían ser vendidos e los menores y huérfanos eran y son hurtados de los mayores y vendidos, y otros andan desnudos por los tianguizes aguardando a comer lo que los puercos dejan, y esto demás de su derramamiento grande y **falta de doctrina cristiana e moral exterior y buena policía**, fundé y doté a mi costa, e de mis propios salarios (...) dos hospitales de indios que intitulé de Santa Fé (...) uno en la provincia de México e otro en la provincia de Mechuacán"¹³⁴.

Los "hospitales" de que habla Quiroga no eran casas de salud sino pueblos, así llamados por ser lugares de hospitalidad. En dichos pueblos de Santa Fe la unidad social de base era la familia extensa, formada por diez a doce parejas de adultos emparentados, bajo las órdenes de un padre de familia; los padres elegían a su vez al jefe de la aldea. No había servidores y el trabajo era obligatorio, tanto para los hombres como para las mujeres, pero no podía pasar de seis horas diarias. Todos alternaban obligatoriamente el trabajo en el campo con el trabajo artesanal; las ganancias de su producción se dividían equitativamente, según las necesidades de cada uno. los cuidados médicos y el aprendizaje -tanto espiritual como manual- eran gratuitos y obligatorios. Estaban prohibidos los objetos y las

133 *Idem*, p. 34.

134 QUIROGA, **Testamento**, citado en, Zavala s., o.c., p. 37. (Negrilla del autor).

actividades de lujo, e incluso se proscribía el uso de ropa de color. Los "pueblos-hospitales" eran los únicos propietarios de los bienes; sus autoridades constituidas tenían la facultad de expulsar al malo o al escandaloso incorregible, al borracho o al perezoso.

Lo anterior era el ideal pero, como señala J.B. Warren, que ha escrito la historia de estos pueblos-hospitales¹³⁵, no poseemos suficiente información para saber hasta qué punto influyeron estas normas en la vida real de los pueblos, que aún existen, sin que sepamos exactamente en qué tiempo dejaron de funcionar según el plan original¹³⁶.

Hay que tener en cuenta que los indios que llegaban a los pueblos de Santa Fe eran en su mayor parte los pobres y necesitados, o grupos nómadas tales como los chichimecas que poseían muy poco por vía de propiedad privada. Un sistema comunal de terratenencia era, pues, necesario, ya que no se esperaba que muchos de quienes venían al pueblo se quedaran permanentemente¹³⁷. La necesidad desposaba la virtud para permitir realizar la "comunidad de bienes", gloria y ornato de la primitiva Iglesia.

En el momento de su muerte -a la avanzada edad de noventa y cinco años- don Vasco se encontraba satisfecho de la manera como marchaban sus pueblos "hospitales". Como buen legista y funcionario que había sido, los dejaba bien fundados jurídica y económicamente. No había pretendido, como Las Casas, cambiar la legislación del imperio español. De manera pragmática y realista había limitado sus ambiciones y circunscrito sus esfuerzos.

En un informe de 1582 el obispo Medina comunicaba al rey que Quiroga -obispo de Michoacán de 1537 a 1565- había fundado Santa Fe de México con cerca de 120 casados, los que habían aumentado posteriormente, pero por el tiempo en que escribía se habían reducido a 70 u 80 debido a una reciente peste. En Santa Fe de la Laguna (Michoacán) que Quiroga fundó con 200 indios, había cerca de 100 indios o poco más por los tiempos del obispo Medina. Es probable,

135 WARREN J. B., *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Michoacán, Ediciones de la Universidad Michoacana, 1977, 217 páginas (título original, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, Washington, D.C. Academy of American Franciscan History, 1963).

136 Cf. WARREN J.B., o.c., p. 168.

137 *Idem*, p. 169.

advierte Warren, que cuando el obispo hablaba de indios se refiriera a casados, o cabezas de familia¹³⁸.

Los datos anteriores nos ayudan a dar una idea de las dimensiones de la experiencia. Los admirables pueblos hospitales fueron un microcosmos que pudo sobrevivir porque no representó una amenaza para la sociedad global colonial. "Lo pequeño es hermoso", suelen decir ahora los partidarios de innovadoras microrrealizaciones que, precisamente por serlo, tienen más esperanzas de vida y posibilidades de producir, a largo plazo, "efectos de demostración". El problema está en el largo plazo. Los indios michoacanos aún recuerdan con veneración al "Tata Vasco", y continúan esperando una "edad dorada y renaciente Iglesia" de cuya leyenda ya entró a formar parte Quiroga. Así se prolonga la espiral utópica: mirando atrás hacia el futuro.

El historiador mexicano Silvio Zavala -que cotejó la **Utopía** de Moro y las **Ordenanzas** de Quiroga para el gobierno de los pueblos de Santa Fe- mostró suficientemente las semejanzas entre ambos textos¹³⁹. Quisiera, por mi parte, señalar algunas diferencias.

La "convención utópica" de Moro implica una actividad intelectual que se afirma como autónoma, en el sentido de que su legitimidad le viene únicamente de sí misma, de su búsqueda desinteresada de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Los narradores en la **Utopía** -ya sea Moro o Hitlodeo- no cuentan un mito ni se apoyan en una verdad revelada. No son ni profetas ni iluminados. Son "filósofos" que -con su trabajo intelectual- inventan y **construyen** representaciones y **artefactos**. Su actividad es como la de Utopus a quien tampoco le fue ofrecida la isla de Utopía, ni por Dios ni por la naturaleza.

Las condiciones de posibilidad del paradigma utópico elaborado por Moro están definidas por la emergencia de un lugar específico en el que se instala el intelectual, que reivindica su derecho a pensar, imaginar y criticar lo social. Ese derecho y ese poder son legitimados precisamente por su **status** de intelectual, cuya imaginación misma está alimentada y guiada por la racionalidad, por el saber del que él es

138 *Idem*, p. 167.

139 Cf. ZAVALA Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, o.c., p. 16-26.

detentor. De ahí que este paradigma estimule a "jugar a la Utopía", tal como Moro incitaba a sus amigos.

No hay que perder de vista que ese "jugar a la Utopía" - explotando las posibilidades ofrecidas por la ficción y construyendo modelos racionales de sociedades de felicidad realizada- es, al mismo tiempo, un "desencantar" los Paraísos y su espacio-tiempo míticos¹⁴⁰.

Por el contrario, los evangelizadores -como es el caso de Quiroga, de las propuestas lascasianas de "colonización pacífica" o de las "reducciones" franciscanas y jesuitas- no "juegan a la Utopía", no describen comarcas de ensueño ni ordenamientos sociales más aptos para ser deseados que para esperar ver realizados, como escribe Moro de su propia "Utopía" al final del texto. Los sueños de aquellos misioneros no eran para el reposo sino para la acción -a semejanza de la "ortopraxis" que los actuales teólogos latinoamericanos de la liberación contraponen a la ortodoxia, al insistir en que la verdad es para ser realizada y no solamente para ser dicha.

Las utopías de nuestros evangelizadores se mueven, por otra parte, entre los dictados de la revelación divina y la construcción racional de la felicidad. El "juego utópico" se vuelve tremendamente serio. Su objetivo: cristianizar y civilizar. Cristianizar civilizando, civilizar cristianizando. Las famosas "Reducciones" jesuitas del Paraguay -de las que trataremos posteriormente- tenían precisamente como programa "reducir a vida política y humana", es decir, cristiana¹⁴¹. En el caso que nos ocupa, el de Quiroga, se trataba de ayudar materialmente a los indios y de poner remedio a su 'falta de doctrina cristiana, moral exterior y buena policía' para hacer posible con ellos la "Renaciente Iglesia" de los primitivos tiempos apostólicos. Por este atajo religioso llegaremos a una sustancial diferencia entre Moro y Quiroga, diferencia que nos ilustra bastante sobre la intencionalidad de estas utopías evangélicas coloniales.

La **Utopía** de Moro está estructurada alrededor de dos propuetas básicas. La primera: que no haya propiedad privada, para que la

140 Cf. BACZKO Bronislaw, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 65-84.

141 Según la definición clásica del Padre jesuita Antonio Ruiz de Montoya en su *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), "Llamamos reducciones a los pueblos de indios que (...) redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana".

ambición -que hace del Estado una **conspiración de los ricos** - quede cercenada y se restablezca la comunidad. La segunda: que haya una libertad religiosa que, cristalizando en una **religion natural universal**, haga ociosas las facciones y asegure de este modo la unidad de la comunidad.

"Decretó (Utopo) que cada ciudadano pudiera seguir la religión que le plugiese e incluso hacer prosélitos; pero procediendo en esto con moderación, dulzura y razones (...) Juzgó tiránico y absurdo exigir a la fuerza y con amenazas que todos aceptasen una religión tenida por verdadera, aun cuando una lo sea en efecto y falsas las restantes. Fácilmente previó que a poco que se proceda razonable y moderadamente, la fuerza de la verdad tiene que brotar e imponerse al fin por sí misma. Si, por el contrario, se recurre a las armas y al tumulto, resultaría que, como los peores son los más obstinados, la religión, por santa y mejor que fuese, perecería ahogada por la vana superstición, como se agosta el fruto entre espinas y abrojos"¹⁴².

Más aún, Moro reclamaba dejar tranquilos a los ateos, cosa verdaderamente utópica en aquellos tiempos en que el Sol giraba alrededor de la Tierra por decreto pontificio, el pecado era dogmáticamente original y el Evangelio diferentemente interpretado ocasionaba abundante efusión de sangre:

"Castigarlos (a los ateos) no los castigan, por estar convencidos (los Utopianos) de que no es cosa suya hacerlos pensar como ellos quisieran, ni los obligan tampoco con amenazas a disimular su parecer, pues no toleran la hipocresía y odian sobre toda ponderación la mentira, tan cercana al engaño"¹⁴³.

Muy otras eran las posturas de Quiroga que, señálemoslo, fue uno de los prelados más bondadosos y sensibles a la suerte de los indígenas. En su **Información en derecho** expone que "naturalmente, más convendría que se atrajesen (los indios) con cebo de buena doctrina y cristiana conversación que no se espantasen con temores de guerra". Pero también reconoce y defiende la obligación del cristiano de llevar al infiel la lumbre y la limosna de la fe.

142 MORO Tomás, *Utopía*, libro segundo, apartado "De sus religiones", en *Utopías del Renacimiento*, con un estudio preliminar de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 126-127.

143 *Ibidem*.

Don Vasco -al igual que la mayoría de sus compatriotas- aceptaba el Imperio como vía de expansión del Evangelio. En una carta de 1553 dirigida al obispo de Calahorra le enuncia el envío de su tratado **De debellandis indis** -que no conocemos actualmente- en el que intenta probar "que se puede hacer la guerra a los indios por traerlos a la fe". Adelanta Quiroga que a cuantos han visto su tratado, les ha parecido correcto, "salvo al obispo de Chiapa (Bartolomé de Las Casas), que no sé cómo lo ha tomado"¹⁴⁴.

En nombre de la caridad, y en el de Aristóteles, el "humanista" Ginés de Sepúlveda venía de justificar rotundamente el derecho de los españoles sobre los indios por exigencias de fe y de civilización, pues éstos eran "cuasi simios" y aquéllos de "ingenio más elegante"¹⁴⁵. Quiroga -como Vitoria o Motolinía- dudará en este punto, pero no en el de la fe: en nombre también de la caridad y, por supuesto, de la esperanza. Por inescrutables designios, el futuro de la "edad de oro" y de la "renaciente Iglesia" pendía de la espada de los hombres de la "edad de acero".

144 La carta -del 23 de abril- ha sido publicada y comentada por BATAILLON Marcel, **Estudios sobre Bartolomé de Las Casas**, Barcelona, Ediciones Península, p. 267-279: "Vasco de Quiroga y Bartolomé de Las Casas". No sabemos cómo llegó a manos de Las Casas la misiva de Quiroga, pero sí sabemos que colocó al principio de ellas este comentario lleno de reproches: "El obispo de Mechuacán donde quiere probar que se puede hacer guerra a los indios por traerlos a la fe." Cf. BATAILLON M., o.c. p. 268.

145 Cf. SEPULVEDA Juan Ginés de, **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios**, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Capítulo 3

Entre la espera del fin y la nostalgia de los orígenes

- * *Un milenio bajo el reinado de Cristo*
- * *Cronología del futuro*
- * *El Nuevo mundo es el fin del mundo*
- * *La nostalgia de los orígenes*
- * *Milenio y Utopía*

Un milenio bajo el reinado de Cristo

"Venga a nosotros tu reino, así en la tierra como en el cielo". En la plegaria cotidiana del cristiano está presente la espera mesiánica y en su corazón arraiga una tremenda esperanza: un día terminará la Historia, Jesús descenderá del cielo y volverá en gloria y majestad para juzgar a vivos y muertos. Hay que estar vigilantes, pues el Señor llegará como un ladrón en medio de la noche.

Ya los profetas del Antiguo Testamento anunciaban el **Día de Yahvé**. Día fascinante y tremendo, como todo lo sagrado. Día de liberación para los elegidos, que entrarán a gozar de paz y abundancia en un paraíso reencontrado. Día de llanto y crujir de dientes para los réprobos. El día de la idílica liberación mesiánica será también el de la bienaventurada masacre de los malvados.

La predicación de Cristo prolonga esta enseñanza veterotestamentaria. Los tres evangelios sinópticos nos transmiten la profecía de Cristo sobre el fin del mundo. Jesús retoma el anuncio hecho por Juan Bautista sobre la inminencia del Reino de los Cielos y del Juicio Final, cuando la justicia divina se cumplirá con violencia y el Señor separará radicalmente a los puros de los impuros: "Id, malditos, al fuego eterno...Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre, sed.." El contenido social de esta escatología es evidente y ha

permanecido vivo a lo largo de siglos: el cumplimiento de la espera también es revancha...y definitiva.

Las obsesiones sobre el final de los tiempos se apuntalarán en una docena de textos que serán sempiternamente invocados, comentados, triturados, controvertidos, interpretados y reinterpretados¹⁴⁶. De entre dichos textos emerge señero el capítulo XX del Apocalipsis de san Juan, especialmente los versículos 2 a 7.

En el Apocalipsis -grandiosa y enigmática descripción del drama cósmico del final de los tiempos-, la séptima trompeta da la señal de la lucha final que debe desembocar en el triunfo del Cordero (Cristo) sobre la Bestia (Satán). La secuencia se termina por dos grandes combates escatológicos. Al final del primero, la Bestia es vencida por el Caballero (Cristo) y arrojada viva, en un abismo, en el que estará encadenada durante mil años. En ese momento tiene lugar la primera resurrección, reservada para los elegidos del Señor. Al cabo de mil años, Dios permite que Satán sea desencadenado y dé su postrer batalla contra los buenos. Finalmente Satán es arrojado por toda la eternidad en el estanque de fuego y azufre. Se opera, entonces, la segunda resurrección, la de todos los vivos y muertos, para el Juicio Final universal y definitivo.

La espera de una primera resurrección y de un **milenio** bajo el reinado de Cristo formó parte importante de la escatología cristiana de los tres primeros siglos. El milenarismo fue profesado tanto por "ortodoxos" como Ireneo de Lyon -fines del siglo II- e Hipólito de Roma -siglo III- cuanto por "heréticos" como los montanistas. pero una corriente antimilenarista también fue tomando cuerpo. la inspiraban el descrédito de una concepción demasiado terrestre y material del ideal cristiano, y el temor ante las tendencias heréticas y revolucionarias de los movimientos milenaristas.

¹⁴⁶ **Apocalipsis** XX, 1-16; VII, 1-4; XI, 117; XII, 1-14; XVI, 17- 20; XVII. 1-6; XVIII, 1-14. Después del Apocalipsis el libro más citado es el del profeta Daniel. En el Nuevo Testamento - Apocalipsis aparte- la descripción de la comunidad apostólica en los **Hechos de los Apóstoles** (II, 44-47) ejercerá una influencia exorbitante sobre la praxis del micro-milenarismo y de los comunismos religiosos monacales, semi-monacales o meta-monacales. Sobre el monacato como utopía ver SÉGUY Jean, 'Les sociétés imaginées. Monachisme et Utopie', *Annales*, 26, 2, mars-avril 1971, p. 328-354. Sobre los textos bíblicos más utilizados por los milenaristas cristianos, DESROCHE Henri, *Sociologie de l'Espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 133-135. DESROCHE ha dejado en claro la casi universalidad del fenómeno mesiánico- milenarista y el tesón con que las colectividades imaginan o reimaginan a sus dioses de salvación como a los dioses de la salvación, *Dieux d'hommes. Dictionnaire de messianismes et millénarismes de l'ére chrétienne*, La Haye, Mouton, 1969, 281 p.

A principios del siglo V, Agustín de Hipona, dio un golpe casi definitivo al milenarismo. Una buena parte del libro veinte de la **Ciudad de Dios** está consagrado a refutarlo. Para san Agustín, el reino milenarismo de Cristo es el reino actual de Cristo sobre su Iglesia. La primera resurrección -de la que hablaba el Apocalipsis- ya se ha realizado en el tiempo de la Iglesia: las almas de los fieles que adhieren a Cristo han resucitado espiritualmente con él, gracias al bautismo.

En 431, el concilio de Efeso condenó la concepción literal del milenarismo. La visión de san Agustín, que prolongaba la existencia terrestre de la Iglesia hasta el final de los tiempos, quedó como la visión oficial. La Iglesia -organizada, victoriosa e integrada al mundo- insistirá sobre el sentido puramente espiritual del **milenio**. El Reino de Dios podía esperar. La Iglesia había llegado para quedarse.

Periódicamente, sin embargo, a todo lo largo de la Edad Media, se marchó en pos del milenio bajo la guía de profetas que se daban una aureola mesiánica¹⁴⁷. Muchos cristianos, declarados "herejes"; acechaban los signos anunciadores de la destrucción de un mundo que juzgaban manchado por el pecado y cuya corrupción radical se les manifestaba en el hambre, el frío, las pestes y la opresión en que vivían. Esta muchedumbre se preguntaba cuántas tribulaciones debería soportar todavía y, sobretodo, cuándo se produciría el pasaje -la **pascua**- hacia el reino prometido por Cristo, cuando los justos y los atribulados resucitarían de primeros para gozar, aquí abajo, de mil años de apacible felicidad.

La firme esperanza en una tierra sin mal y en una edad de oro que ya no estaban atrás sino adelante sería la ideología de los humillados y de los ofendidos. El milenarismo consideraba, en general, que el milenio -reino de los "puros"- debía ser preparado por los "parias de la sociedad". En el Medioevo, esos parias -en quienes los milenaristas veían la sal de la tierra y los instrumentos de la escatología- eran los pobres. La concepción de un milenio anarquista, igualitario, que hiciera realidad el tema folclórico del "mundo al

147 NORMAN COHN ha mostrado suficientemente cómo, en la Edad Media, la aspiración de los pobres por mejorar su condición material se nutrió no pocas veces de las profecías apocalípticas que vaticinaban una prodigiosa lucha final entre los secuaces de Cristo y el Anticristo, con la subsiguiente renovación del mundo, *The Pursuit of the Millenium*, London, Secker and Warburg, 1957 (trad. española, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Editorial).

revés", tendría un gran poder subversivo en el mundo rígidamente jerarquizado del Medioevo¹⁴⁸.

Anhelos semejantes eran un peligro para el orden establecido y para la Iglesia que lo cimentaba. En los albores del año mil, los obispos francos proclamaron que Dios había determinado que la sociedad de los hombres estuviera ordenada jerárquicamente, como la de los ángeles; que cada cual debía permanecer en el sitio que Dios le había asignado; que algunos estaban destinados a rezar, otros a combatir, otros a trabajar; que estos últimos -y todas las mujeres- estaban obligadas a obedecer. Tanto cuanto durara la historia¹⁴⁹.

Para comprimir mejor el sueño mesiánico, la autoridad eclesiástica decretó que la historia terminaría de un solo golpe. Nada de doble resurrección. La primera resurrección -**Agustinus dixit**- ya había tenido lugar, puesto que era el efecto del bautismo. Nada de juicio diferido ni de fase intermedia. Nada de **milenio**. Un solo día de cólera divina. La escultura monumental en el pórtico de las iglesias, desde finales del siglo XI, tendría la misión de proclamar y propagar esta verdad¹⁵⁰.

Cronología del futuro

El porvenir es objeto de miedo y esperanza. Para domesticarlo tenemos actualmente "futurólogos", antes se contaba con comentaristas del **Apocalipsis**. Uno de los más famosos fue el abad calabrés Joaquín de Fiore. Su obra, escrita a fines de siglo XII, tuvo un sorprendente eco y dio a la obsesión milenarista un nuevo empuje y consistencia teológica.

148 Cf. LE GOFF Jacques (dir), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XIe XVIIIe siècle*, Paris/La Haye, Mouton, 1968; LE GOFF Jacques, art. "Millénarisme", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985.

149 Triada de los **oradores**, los **bellatores**, y los **laboratores** analizada por Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

150 Cf. DUBY Georges, "Préface" de *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, Stock, 1982, 237 p. (selección de textos milenaristas medievales traducidos y presentados por Claude CAROZZI y Huguette TAVIANI-CAROZZI).

Por aquel entonces se enfrentaban dos tendencias. Una, pesimista y monástica -la del discurso dominante-, juzgaba imposible la realización terrena de la paz y no aspiraba sino al Juicio Final, que transformaría de un golpe y para siempre a la Iglesia en sociedad celestial. La otra, la milenarista -en busca de un tiempo de felicidad terrestre-, permanecía subterránea y no emergía sino a través de accesos de fiebre colectivos y brutales.

Joaquín, personaje de genio, propuso una especie de síntesis de las dos actitudes. Su teoría de la Tercera Edad, la del Espíritu, aunaba el ideal monástico y la esperanza milenarista. La escatología de los monjes era traída a tierra, mientras que el paraíso terrestre de los milenaristas era transfigurado. La espera con frecuencia ansiosa, de la catástrofe final era reemplazada por la espera -llena de radiosa esperanza- de una dichosa era en la que la Iglesia "institucional" daría paso a una "nueva Iglesia", pobre, libre y contemplativa¹⁵¹.

Joaquín intuyó que la clave para entender el desarrollo total de la historia se nos ofrecía en la estructura misma del libro del Apocalipsis. De su meditación -**Expositio in Apocalypsim**- y de las concordaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento -**Liber concordia Novi ac Veteris Testamenti**-, el buen abad estableció que la historia humana se dividía en tres grandes edades: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu.

Retomando una vieja división de los estados de perfección en la Iglesia, Joaquín planteó que la primera época -que iba de Adán a Cristo- había visto la preponderancia de los casados, enredados en los lazos de la carne y bajo el peso de la Ley. La segunda época -que Joaquín consideraba que estaba por terminar- había sido la época de los sacerdotes encargados de anunciar la palabra de Dios. La Tercera época -en gestación- estaría colocada bajo el signo del monacato, y sería espiritual y contemplativa.

En la edad del Espíritu Joaquín transponía, espiritualizándola, la esperanza milenarista, como testimonia este pasaje de su **Concordia Novi ac Veteris Testamenti**:

"Entonces, por Salomón, hijo de David, es designado el pueblo de la tercera edad que será espiritual, sabio, pacífico, amable y

151 Sobre Joaquín de Fiore y la transformación del milenarismo me remito a **La fin des temps**, o.c., p. 213-226.

dominador de toda la tierra. Y en él se cumplirán en espíritu todas aquellas cosas magníficas que están escritas a propósito de Salomón mismo y, más aún, de Cristo Jesús. Porque de tal manera reinará Cristo sobre ese pueblo que en él se cumplirá lo que dice el salmo LXXI, 7: "En aquellos días reinará la justicia y la abundancia de la paz". Y en esta época nada podrá ser estimado por su abundancia y la plata no circulará a causa de la abundancia del oro. Porque la justicia de los laicos será sin medida en su género, y la justicia de los clérigos será sin medida en su género, y la justicia de los religiosos más grande y preciosa que ésta, es poca cosa comparada con la justicia espiritual de esta época que está representada por el oro..."¹⁵².

Encontramos aquí el reino de Cristo sobre una edad de oro terrestre, con un pueblo que dominará la tierra. Pero todo será espiritualizado, a imagen de una justicia perfecta como el oro. La Iglesia existirá todavía -como testimonia la presencia de laicos, clérigos y monjes-, pero será transfigurada, será una iglesia de perfectos. Babilonia -imagen del mal- será destruida y dejará de ser el foco infecto de la Iglesia del diablo. La acción universal del Espíritu volverá inútil la predicación, pero subsistirán sacramentos espirituales. Y aun habrá una especie de papa ideal -prefigurado por el anciano Simeón del Evangelio-, que dirigirá la Iglesia.

Joaquín exhibía una imagen juiciosa del milenio. No prometía los placeres glotones de un país de cucaña sino que anunciaba la instauración de una vida comunitaria, encerrada dentro de la rectitud de la disciplina monástica. Disciplina que, despojando al género humano de las opacidades carnales, lo dispondría -por su limpidez y los rigores de su renuncia- a dejarse impregnar totalmente por el Espíritu.

El pensamiento del abad de Fiore tuvo amplia difusión y suscitó una nutrida descendencia espiritual¹⁵³. Por su posterior repercusión en el Nuevo Mundo nos interesa destacar la posteridad de Joaquín a través de los grupos de "espirituales" y de "observantes" franciscanos. No olvidemos que, según Joaquín, el anuncio de la nueva edad estaría señalado por la aparición del "ángel del sexto sello", que

152 Edición de Venecia, 1519, cap. LXVII, fo 96, citado en *La fin des temps*, o.c., p. 219-220.

153 Útiles indicaciones y reflexiones al respecto en el trabajo de Henri de LUBAC (S.J.), *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris, Ed. Lethielleux/Namur, Culture et Vérité, 1979, 416 p.

llevaría la "señal del Dios divino" y portaría el "Evangelio eterno" a todos los pueblos. Una nueva orden religiosa, compuesta por los varones pobres y espirituales, señalaría el estilo de vida cristiana que se debería seguir.

Siete años después de la muerte de Joaquín -acaecida en 1202-, Francisco de Asís reunía a sus primeros compañeros. En el clima escatológico creado por los anuncios de Joaquín, muchos franciscanos vieron en su santo fundador al "ángel del sexto sello", adornado con la "señal del Dios vivo" -los estigmas del "poverello"- y portador del "Evangelio eterno"- la regla franciscana. La orden de los frailes menores sería, pues, la nueva orden anunciada, a través de la cual se instauraría, bajo el signo de la pobreza, la esperada Iglesia espiritual.

Francisco de Asís se vio obligado a institucionalizar en estructuras clericales el primitivo impulso profético de su orden. En 1226, poco antes de morir, expresaba en su **Testamento** su nostalgia de la primera hora del franciscanismo -la de los años 1209 a 1217- y decía su tristeza de ver degradarse el ideal primitivo.

Un debate permanente iba a caracterizar la historia de la orden. La concepción absoluta del ideal de pobreza evangélica se encontraría repetidamente confrontada con las estructuras de una institución monástica clericalizada que, poco a poco, tendería a conformarse como una orden religiosa tradicional. La lucha por la salvaguardia de los ideales del fundador -acompañada por un retorno a la meditación de las enseñanzas milenaristas de Joaquín de Fiore-, caracterizaría las oposiciones periódicas de las fracciones particularmente dinámicas de los frailes menores. Larga historia -del siglo XIII al XVI- que abarca desde reformas que poco a poco adquirirán derecho de existencia hasta rebeliones que terminarán en herejías severamente perseguidas.

Entre estas últimas es significativa la lucha, en el siglo XIV, de los que se han designado bajo el nombre de "espirituales" franciscanos. Frente a los "conventuales", que habían encontrado el camino jurídico para domeñar lo que podía parecer excesivo en el ideal de pobreza, los "espirituales" hacían de ésta un "octavo sacramento", destinado a restaurar la Iglesia pre-constantiniana y a permitir las realizaciones de la profecías de Joaquín de Fiore.

Uno de los más importantes entre los "espirituales" extremistas, Pedro Juan Olivi, retomó hacia 1295 los análisis del joaquinismo, exacerbándolos. Olivi, en su **Lectura super Apocalysim**, no sólo hacía de Francisco de Asís el Mesías previsto para inaugurar la Iglesia de los religiosos, sino que acompañaba de un programa práctico de acción el arribo de la Edad del Espíritu: abolición del matrimonio y de la propiedad; intentos por establecer el reino de la Nueva Jerusalén en lugares precisos. El peligro político- religioso para el orden establecido era evidente y algunos de estos "apostólicos" milenaristas fueron castigados duramente, como Gerardo Segarelli -quemado en Parma en 1300- o Fra Dolcino de Novara - quemado en Vercelli en 1307.

En 1317 y 1323, el papa Juan XXII condenó a los "espirituales" y ordenó su disolución. Sin embargo, la tradición de los "espirituales" subsistió, depurada, a través de varios movimientos ortodoxos de regreso a la observancia primitiva de la regla franciscana, y esto desde 1334. Finalmente, en 1517, León X -por la bula **Ite vos in vineam meam** -separó definitivamente a "observantes" y "conventuales" guardando, sin embargo, la unidad de la orden franciscana. La esperanza del **milenio** joaquinista quedaba preservada a través de la observancia franciscana.

Muy pronto encontraremos a algunos de estos frailes embarcados en importantes empresas de exploración misionera con tintes escatológicos. Al descubrimiento de China partió Giovanni de Montecorvino, uno de los primeros occidentales, sino el primero, en tomar la ruta marítima hacia el Extremo Oriente. Debemos a Montecorvino -que se embarcó en Ormuz en 1291- la primera visión directa de la India por un occidental. Después de la India viajó a la China y llegó a Canbaluc -khan-Baliq, o sea, Ciudad del Khan- , actual Pekín, desde donde envió cartas escritas en 1305 y 1306. Las revelaciones del fraile franciscano motivaron al papa Clemente V a emprender un esfuerzo de organización de las misiones del Asia, a constituir en esas tierras una jerarquía episcopal y a enviar refuerzos a Montecorvino, que murió octogenario en 1328, como arzobispo de Canbaluc¹⁵⁴.

154 Cf. Con una descripción de los viajes de Piancarpino, Rubruck y Montecorvino comienza Michel MOLLAT su estudio sobre **Les explorateurs du XIIIe au XVIe siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux**, Paris, Editions J. C. Lattès, 1984, p. 17-27. Mollat sugiere la hipótesis (sin confirmar) de que Montecorvino haya sido un "espiritual" a quien se envió de viaje para alejarlo de las controversias que entonces se daban en el seno de los franciscanos.

Antes de Marco Polo, los viajes hasta Mongolia de los religiosos franciscanos Giovanni del Piancarpino -entre 1245 y 1247- y Guillermo de Rubruck -entre 1253 y 1256- habían abierto una ambición: precipitar la conversión al cristianismo del Asia de Gengis Kan y cercar el Mediterráneo musulmán con vista al ulterior asalto final que aseguraría la reconquista de los Santos Lugares, la fundación de la Nueva Jerusalén y el triunfo universal de Cristo. Convicciones que aparecen nítidamente expresadas en los escritos de un franciscano catalán de mediados del siglo XIV -Juan de Rupescissa- que buscaba desentrañar la significación profunda del redescubrimiento del Asia y de la anhelada conversión de las poblaciones bajo dominio mongol.

Según Rupescissa el redescubrimiento del Asia se insertaba en una perspectiva apocalíptica de cristianización global del mundo conocido: una vez convertidos mongoles y judíos, podrían, aliados a los cristianos de Occidente, contribuir al aplastamiento definitivo del Islam. Los pueblos del mundo, unidos entonces bajo el único yugo de Cristo, vivirían los últimos tiempos de la Historia¹⁵⁵.

Estas expectativas no se cumplieron. Pero siglo y medio más tarde el Nuevo Mundo se convirtió, a su turno, en el campo privilegiado de las esperanzas escatológicas.

El Nuevo Mundo es el fin del mundo

A finales del siglo XV, la Cristiandad estaba confinada a una parte bastante pequeña del globo terráqueo. Sugestivamente se ha escrito que, en 1490, a un hipotético visitante de Marte "le hubiera parecido que en ocho siglos de lucha entre la Cruz y la Media Luna, era esta última la que estaba en camino del triunfo final. El futuro parecía estar no con Cristo, sino con el Profeta", es decir, Mahoma¹⁵⁶.

155 Cf. JOHANNIS DE RUPESCISSA, "Vade mecum in tribulatione", en *Appendix ad fasciculis rerum expetendarum et fugiendarum*, London, Edward Brown ed., 1690, vol. II, p. 494-502, citado en BAUDOT Georges, *Utopie et histoire au Mexique*, p. 73

156 Cf. LATOURETTE Kenneth Scott, *A History of the Expansion of Christianity* (7 vols.), New York and London, Harper, 1937-1945, vol. III, p. 2.

En el siglo XVI el panorama de la expansión cristiana se iluminó de repente. Por primera vez la Cristiandad tenía la posibilidad de cumplir con sus pretensiones universales. El Evangelio podía ser llevado a todas las razas y naciones. Para todos aquellos a quienes animaba un espíritu místico, después de que se hubiera anunciado el Evangelio "hasta los confines del mundo" no restaba sino "la consumación de los tiempos" y el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis que, por aquel entonces se empleaba en cantidad considerable de sermones y tratados de diversa calidad, pues los "signos de los tiempos" eran más que propicios: los herejes actuaban, los turcos hostilizaban, los papas no eran como debían ser, los cristianos se autoacusaban de estar corrompidos por todos los vicios que Satán hubiera podido concebir y... un Nuevo Mundo aparecía. Cuando tal "descubrimiento" acaeció, el terreno de la "espera apocalíptica" estaba suficientemente preparado en suelo ibérico¹⁵⁷. El mesianismo dirigía sus anhelos hacia los Reyes Católicos¹⁵⁸. Más aún, algunos predecían que Sor Juana de la Cruz - una de las numerosas "beatas" que hervían en torno al gran cardenal Cisneros- iba a ser madre de un nuevo salvador¹⁵⁹.

Puesto que lo correcto es que donde hay mesías haya anticristos, así fue. San Vicente Ferrer -orador sagrado de enorme impacto popular en la primera mitad del siglo XV- predicó que el Anticristo había nacido ya, dando crédito a las revelaciones que habían tenido unos ermitaños de la Toscana. Es cierto que la venida de tan tremendo personaje se había atrasado un poco, pues el también catalán Arnaldo de Vilanova -que terminó como médico del papa Bonifacio VII- había anunciado su llegada para 1345, en su famoso tratado **De adventu antichristi et fine mundi**. Como en estos asuntos las esperas son de larga duración, volvemos a encontrar que en 1496 - sólo cuatro años después del arribo de Colón a las Indias- se publicó uno de los incunables españoles, el **Libro del Anticristo**, de Martín Martínez Dampíes, que sacó a luz en Zaragoza el impresor Pablo Hurus, conocido por otras obras famosas. Suponemos que el **Libro del**

157 La gran atención que se prestaba al Apocalipsis y el efecto que producía en el ámbito hispánico han sido señalados por CARO BAROJA Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 263-280.

158 Sobre el ambiente misianico que se dio en la época de los Reyes Católicos trata Américo CASTRO, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza Editorial, p. 21-36.

159 *Idem*, p. 36.

Anticristo encontró buena acogida pues al año siguiente, en 1497, apareció la nueva edición de Fadrique de Basilea, en Burgos¹⁶⁰.

No es de extrañar que, en tan escatológico ambiente, muchos religiosos que pasaban al Nuevo Mundo se consideraran como instrumentos de un momento particularmente crucial de la historia de la salvación. Hoy sabemos, después de varios estudios sustanciales, que la acción de los primeros franciscanos en México estuvo influida por las profecías milenaristas de Joaquín de Fiore¹⁶¹.

El asunto es importante, pues la evangelización en Mesoamérica fue en sus comienzos una empresa predominantemente franciscana¹⁶². Solamente en México, en 1559, los frailes menores tenían 80 casas y 380 religiosos¹⁶³. La mayoría de ellos procedían de la provincia de San Gabriel de Extremadura, donde había triunfado la reforma de Fray Juan de Guadalupe que propugnaba un regreso a las más puras fuentes del franciscanismo, a los ideales de los "espirituales" y a sus perspectivas apocalípticas joaquinistas. Estos religiosos, a quienes por su austeridad llamaron **Frailes del Santo Evangelio**, "se descalzaron totalmente y se presentaron al público como común espectáculo para recreo de los ángeles, confusión del mundo y ejemplo de los hombres"¹⁶⁴.

160 CARO BAROJA Julio, o.c., p. 269.

161 BAUDOT Georges, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1976, 554 p.; MARAVALL José Antonio, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982, p. 79-110; PHELAN John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the Writings of Geronimo de Mendietta (1525-1604)*, Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1956 (utilizo la versión castellana -corregida y aumentada por el autor, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, 185 p.).

162 Tanto por el número de los misioneros (ver capítulo I, 6) como por las disposiciones reales y eclesiásticas. En la bula *Exponi nobis fecisti* (9 de mayo de 1522) dirigida a Carlos V, el Papa Adriano VI, al reforzar las facultades otorgadas a los reyes de España por su predecesor, confiaba literalmente la nueva Iglesia de Indias a los franciscanos, en quienes delegaba ampliamente la autoridad apostólica de la Santa Sede. Años antes -para mencionar un ejemplo entre otros, a propósito de la solicitud real respecto de los hijos de San Francisco-, las **Ordenanzas para el tratamiento de los Indios** (1512) y las **Leyes de Burgos** (1513) habían atribuido exclusivamente a los franciscanos la educación de los hijos de los caciques; cf. BAUDOT Georges, o.c., p. 73. Una documentada visión de conjunto sobre la historia de los franciscanos durante la Conquista se encuentra en GOMEZ CANEDO Lino (O.F.M.), *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1977, 392 p.

163 En el mismo año los agustinos tenían 40 casas y 212 religiosos; los dominicos, 40 casas y 210 religiosos. Cf. RICARD Robert, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, p. 35.

164 TORRUBIA José (O.F.M.), *Crónica de la Seráfica Religión del glorioso Patriarca San Francisco de Asís. Novena parte*, Roma, 1756, p. 294. citado por Baudot, o.c., p. 81. Sobre la óptica joaquinista de la reforma de fray Juan de Guadalupe y de la provincia de San Gabriel, ver BAUDOT G., o.c., p. 80-89.

La reforma de Fray Guadalupe triunfó definitivamente en 1519, con la erección de la provincia independiente de San Gabriel. En ese año de gracia, Hernán Cortés, emprendió la conquista que abriría para los frailes la puerta de la grey mesoamericana. En el mismo 1519, el **Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti**, obra central de Joaquín de Fiore, conoció su primera publicación y, por tanto, su primera difusión más allá de los círculos fervientes que ya lo meditaban. Desde una óptica "joaquinista", este cúmulo de concordancias no podía pasar desapercibido ni ser considerado como obra del azar.

Al frente de la primera famosa misión de los "Doce" con destino a México estaba Fray Martín de Valencia, uno de los más fervientes adeptos de la reforma de Fray Guadalupe y primer provincial de San Gabriel. Motolinía, que formaba parte de los "Doce", dejó bien claro en su **Historia** el sentido apocalíptico que su venerado superior daba a la misión evangelizadora y la convicción que tenía de estar en víspera del **milenio**:

"... luego que se comenzaron los maitines comenzó a sentir (Fray Martín) nueva manera de devoción y mucha consolación en su ánima; y vínole a la memoria la conversión de los infieles y decía el siervo de Dios entre sí: "¡oh! ¿y cuándo será esto? ¿cuándo se cumplirá esta profecía? ¿no sería yo digno de ver este convertimiento, pues **ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última edad del mundo?**"¹⁶⁵.

Georges Baudot, que tan cuidadosamente ha reconstruido las dichas y desdichas de los primeros cronistas etnógrafos franciscanos - Andrés de Olmos, Toribio Motolinía, Martín de la Coruña, Francisco de las Navas- y John L. Phelan, con su análisis de la obra de Fray Jerónimo de Mendieta, han mostrado suficientemente cómo estos frailes vieron en los indígenas mexicanos una especie de **genus angelicum** con el cual era posible construir en el Nuevo Mundo el Reino milenarista prometido por el Apocalipsis¹⁶⁶.

165 BENAVENTE Toribio de, **Historia de los indios de la Nueva España**, tratado III, cap. 2, edición de Claudio Esteve, Madrid, Historia 16, 1985, p. 201.

166 Según Baudot, "parece también evidente que los evangelizadores reclutados después de los "doce" primeros fueron seleccionados principalmente entre los adeptos del guadalupismo y entre los fervientes de San Gabriel, y esto durante un lapso de tiempo suficientemente largo para mantener y hacer irreversible el espíritu particular a la misión mexicana". o.c., p. 85.

Motolinía estaba convencido, al igual que muchos otros, de que la conversión de los indios señalaba una etapa decisiva en la marcha de la fe siempre hacia el Oeste, desde su nacimiento en Oriente. **Ex Oriente lux**, reza el antiquísimo aforismo, convertido en hermosa metáfora por Ortega y Gasset: "los Reyes Magos nos enseñan que la historia se mueve de Oriente a Occidente, como las estrellas"¹⁶⁷.

Este argumento de cinética cósmica -recuerda Juan Gil- fue una baza fundamental que sirvió a Antonio de Lebrija para justificar la supremacía de España en el mundo. Después de que nuestros primeros padres salieron del paraíso, que estaba plantado en Oriente, y procrearon el género humano, la monarquía pasó a los asirios, medos-persas, macedonios y romanos, y de los romanos derivó a galos y germanos. Razona entonces el maestro Antonio, que escribía en 1509:

"Ahora, ¿quién hay que no vea, que, aunque el título del imperio esté en Alemania, el imperio en sí está en poder de los Reyes de España, que, dueños de una gran parte de Italia y de las Islas del Mediterráneo, se disponen ya a llevar la guerra a Africa y, siguiendo al despachar sus flotas el movimiento del cielo, tocan ya las islas colindantes con los pueblos de las Indias ?"¹⁶⁸.

No pasaría mucho tiempo sin que otros plantearan que el curso de la historia continuaría su marcha inexorable hacia Occidente. En 1532, el comisario general de los franciscanos, Nicolás Herborn, tras escuchar en el capítulo de Tolosa las noticias sobre las maravillas de México escribe una no menos fantástica relación sobre aquellas tierras, cuyos habitantes no conocían ni enfermedades ni peste y vivían cien, doscientos y trescientos años, y aún más las mujeres, sin que hubiera carestía alguna, pues el suelo que se pisaba eran minas de oro y de plata, los campos florecían todo el año y la noche duraba apenas hora y media. Ante el tremendo contraste de este paraíso con la triste realidad de Europa, el franciscano concluía:

"Cuídese ya Alemania, no sea que aquella nación (de los indios) reciba el reino y el cetro, mientras que ella, se vea azotada por la

167 **Obras completas**, II, p. 683. Citado por Juan GIL (p. 238), a quien seguimos en este asunto de la *translatio imperii* y la *translatio ecclesiae* en *Mitos y Utopías del descubrimiento*, Volumen 1, *Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 237-250.

168 **Rerum a Fernando et Elisabe Hispaniorum felicissimis regibus gestarum decades duae**, Granada, 1545, *Exhortatio ad lectorem*. citado en Gil, o.c., p. 238.

misma sentencia que flageló la ciega obstinación de los judíos: "se os quitará el reino y será dado al pueblo que produzca fruto" (Mat. 21, 43)¹⁶⁹.

Gil abunda en citas para mostrar que la comezón escatológica se vio asimismo marcada por ese movimiento astral creador de señoríos, pues también la Iglesia, como el imperio, daba la impresión de que iba basculando de Oriente a Occidente. En medio de sus ajetreos misioneros el gran Motolinía escribía desde México:

"La cristiandad ha venido de Asia, que es en Oriente, a parar en los confines de Europa, que es nuestra España, y de allí se viene a más andar a esta tierra, que es lo más último de Occidente...pues en toda la redondez de la tierra ha de ser el nombre de Dios loado y glorificado y ensalzado; y como floreció en un principio la iglesia en Oriente, que es el principio del mundo, bien así **ahora en el fin de los siglos tiene de florecer en Occidente, que es el fin del mundo**"¹⁷⁰.

Jacques Lafaye ha señalado cómo la idea de la *translatio imperii* y de la *translatio ecclesiae* servirá ulteriormente para cimentar la conciencia nacional en México cuando, en la época colonial, los apologistas criollos vean en la Virgen de Guadalupe y en la prosperidad económica de su país las señales del favor divino, y la riqueza minera apunte la exégesis bíblica para mayor gloria del pueblo mexicano. La semilla del separatismo con respecto a España se enraiza bien en la expectación escatológica: en 1749 ve la luz en México un folleto del jesuita Francisco Javier Carranza, llamado precisamente **La transmigración de la Iglesia a Guadalupe**, en que se pretende que, cuando Roma esté nuevamente ganada para la gentilidad, y el sacrificio de la misa haya desaparecido de este mundo, seguirá siendo celebrado en el santuario de Tepeyac, convertido en último bastión del catolicismo, y México será no sólo la nueva Roma, sino, más aún, la nueva Jerusalén¹⁷¹.

169 *Idem*, p. 239.

170 BENAVENTE Toribio de, *Historia de los indios de Nueva España*, tratado III, cap. 9, p. 244. (Negrilla del autor).

171 Sobre "México, Nueva Jerusalén" ver LAFAYE Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades Ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 146-153. La alusión a Carranza está en la página 152; otro sermón lleva el dicente título de "El trono de San Pedro en México". Para un tratamiento más amplio sobre el papel de los factores espirituales en la formación de la conciencia nacional de México, del siglo XVI al XIX, véase del mismo LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 483 p. (original francés, París, Gallimard, 1974).

Este asunto de la Nueva Jerusalén en tierras americanas puede reservar sorpresas, pues la elección divina no se detuvo en el Anáhuac. Recientemente Y. Saint-Geours y M.D. Demélas -al analizar el movimiento de independencia en el Ecuador- han subrayado cómo las tendencias anticlericales de las élites europeas, los proyectos modernizadores del despotismo ilustrado en España y los riesgos de contagio de una Revolución francesa satanizada, exasperaron la religiosidad de los quiteños, hasta el punto de que Eugenio Espejo (1747-1795), "El Precursor" de la Independencia, consideraba que Jerusalén y Babilonia continuaban su eterno combate en tierras americanas. Espejo enfervorizaba a sus seguidores afirmando que, si por una Revolución impía el pueblo francés había establecido la ciudad de los condenados, por su historia y vocación secular América podía constituirse en la ciudad de los elegidos¹⁷².

"Nueva Roma", "Nueva Jerusalén", "nuevo pueblo elegido"... Fácil es advertir la relatividad del calificativo "nuevo", que aparece con tanta frecuencia en toda la historia americana para significar, poco más o menos, "lo mismo", comenzando por la reiteración del proyecto del conquistador: Nueva España, Nueva Granada, Nueva Castilla, Nueva Toledo, Nueva Andalucía, Nueva Extremadura, etc, etc.

Ya a mediados del siglo XVI, fray Toribio Motolinía -"maitre à penser" de los franciscanos que alimentaban esperanzas milenaristas- había postulado para la historia de la Iglesia un nuevo Exodo, en el que los mexicanos quedaban identificados como un nuevo Israel en marcha hacia la Tierra Prometida¹⁷³. Posteriormente, fray Gerónimo de Mendieta -discípulo atento de Motolinía- daría en su **Historia eclesiástica indiana** (1585-1596) la expresión escrita más clara de las esperanzas milenaristas franciscanas. Mendieta no dudaría en colocar al frente del nuevo Exodo al conquistador Hernán Cortés, identificado como un "nuevo Moisés" que había permitido liberar a un pueblo postrado en el error y en el pecado.

172 DEMÉLAS Marie-Danielle y SAINT-GEOURS Yves, *Jérusalem et Babylone. Politique et Religion en Amérique du Sud: l'Equateur, XVIIe-XIXe siècle*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989, 213 p.

173 Las perspectivas escatológicas y las expectativas milenaristas de Motolinía se encuentran ampliamente analizadas en BAUDOT Georges, o.c., p. 311-386.

Fray Gerónimo no escatimó esfuerzos para hacer un paralelismo entre Cortés y Moisés. El dominio de Satanás sobre los paganos aztecas correspondía al poder del faraón sobre los judíos. Los ritos idólatras y los sacrificios humanos de los aztecas simbolizan la esclavitud de los judíos en Egipto. La Tierra Prometida a la que Cortés había conducido a los indios era, por supuesto, la Iglesia. Cortés cual Moisés, había dependido de intérpretes. El hecho de que Cortés hubiera vencido con sólo un puñado de españoles revelaba que estaba al frente de una empresa divina. La temeridad que Cortés había demostrado ante Moctezuma era comparable a la intrepidez de Moisés frente al Faraón¹⁷⁴.

También hacían estos frailes "teología de la liberación", aunque sus "paralelismos" fueran en dirección contraria a la de los actuales "teólogos de la liberación" que utilizan igualmente con generosidad el **Exodo** para hacer la hermenéutica bíblica de la historia latinoamericana. Donde se confirma la "ley del cuerno de la abundancia", o sea, que en el terreno de las interpretaciones generales de la historia y de la sociedad, nunca hay escasez de argumentos, en apoyo de cualquier doctrina en la que uno quiere creer, por los motivos que sea.

En el mismo siglo XVI, otro tipo de "teólogos de la liberación" **avant la lettre**, veía en Cortés un tirano. Es probable que Mendieta tuviera en mente a Fray Bartolomé de Las Casas cuando aquél llega a su conclusión final sobre Cortés y lo disculpa de los cargos que le habían lanzado "hombres de gran reputación":

"Aunque nunca Cortés oviera hecho en toda su vida otra alguna obra, más que haber sido la causa y medio de tanto bien como éste (la conversión de los indios), tan eficaz y tan general para la dilatación de la honra de Dios y de su santa fé era bastante para alcanzar perdón de otros muchos y más mayores pecados de los que

174 Cf. PHELAN, o.c., p. 31-47: "Hernán Cortés, el Moisés del Nuevo Mundo". Con numerosas citas para apoyar su afirmación (p. 67-76), Winston Reynolds escribe que "en la mayor parte de las obras literarias de la Edad de Oro (española) relacionadas con la conquista de Méjico, Cortés aparece como un apóstol evangelizador. Con mucha frecuencia vemos, en estas obras, al conquistador predicando las verdades fundamentales del cristianismo a los indios paganos", **La espiritualidad de la Conquista de México. Su perspectiva religiosa en las letras de la Edad de Oro**, Granada, Universidad de Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, p. 69.

de él se cuentan, con solo un **Deus propitius esto mihi peccatori**, de verdadera contrición"¹⁷⁵.

Años antes, en una famosa carta a Carlos V (enero 2 de 1555), fray Toribio Motolinía había hecho un caluroso elogio del ya finado Cortés, pues :

"Por este capitán nos abrió Dios las puertas para predicar su santo Evangelio, y éste puso a los indios que tuviesen reverencia a los santos sacramentos, y a los ministros de la Iglesia en acatamiento"¹⁷⁶.

En su carta al emperador, Motolinía cargaba de elogios a Cortés y de vituperios a fray Bartolomé de Las Casas, "Protector de Indios". El episodio es interesante, pues revela en condensado cuánto podían diferir las convicciones de dos protagonistas de peso -y de dos tradiciones espirituales- cuando enfocaban globalmente el significado de la Conquista y la legitimación de la empresa española en el Nuevo Mundo. La visión de Las Casas - formado en la lógica aristotélica, la teología escolástica y el derecho romano y canónico- estaba muy lejos de una interpretación mística de la Conquista.

¿Por qué estaba tan ulcerado el fraile franciscano con el "Protector de Indios" dominico? En octubre de 1554 había llegado a México el **Confesionario de doze reglas para los confesores de Españoles que han sido en cargo a los Indios**, compuesto por Las Casas¹⁷⁷.

Las disposiciones aconsejadas a los confesores eran de una rara severidad. En particular la primera y la quinta reglas que, bajo la amenaza del rechazo de los sacramentos, obligaban al penitente a dar a su confesor todos los poderes para restituir a los indígenas la totalidad de los bienes de los que hubieran sido desposeídos.

175 MENDIETA Gerónimo de, **Historia eclesiástica indiana**, 4 volúmenes, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, vol. II, p. 25.

176 Citamos la "Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V" publicada integralmente en BENAVENTE Toribio de, **Historia de los indios de la Nueva España**, o.c. p. 301-326. La cita sobre Cortés en p. 325-326.

177 Sobre la historia del **Confesionario** y la reacción de Motolinía, cf. BAUDOT, o.c., p. 301-307.

En 1547, Las Casas había hecho aprobar en España las tesis más importantes de su **Confesionario**. Pero la tempestad que éste provocó hizo que una cédula real del 28 de noviembre de 1548 prohibiera la circulación del escrito y prescribiera la confiscación de las copias existentes. Cuando la decisión real llegó a México, fray Toribio era provincial de los franciscanos y, por tanto, uno de los responsables de hacer cumplir su aplicación, lo que parece llevó a cabo con cierto entusiasmo, como recuerda en su carta a Carlos V:

"...sepa V.M. que puede haber cinco o seis años que por mandato de V.M. y de vuestro consejo de Indias, me fué mandado que recogiese ciertos confisionarios que el de Las Casas dejaba acá en esta Nueva España, escriptos de mano, entre los frailes y yo busqué todos los que había entre los frailes menores y los dí a Don Antonio de Mendoza, vuestro visorrey, y él los quemó, porque en ellos se contenían dichos y sentencias escandalosas"¹⁷⁸.

Pero Las Casas no dio su brazo a torcer y, en agosto-septiembre de 1552, envió a imprimir el **Confesionario**, aumentado con **Adiciones y Treinta proposiciones**. En 1554, los textos impresos llegaron a manos de Motolinía que redactó, entonces, su larga y amarga requisitoria contra Las Casas.

Fray Toribio no sólo estaba indignado sino también apostólicamente preocupado. Además del **Confesionario**, tiene ante sus ojos la **Brevísima relación de la destrucción de las Indias** - del mismo Las Casas- y comprende que la totalidad de la obra de sus compatriotas en Nueva España es condenada sin apelación, a través de la enumeración implacable de los horrores de la Conquista. Motolinía asume la tarea de justificar, a los ojos de la Corona, la obra que ésta había permitido e impulsado. De entrada confiesa el propósito de su escrito:

"...quitar parte de los escrúpulos que el de Las Casas, obispo que fué de Chiapa, pone a V.M. y a los de vuestros consejos, y más con las cosas que agora escribe y hace imprimir".

¿Cuáles eran los escrúpulos que suscitaba Las Casas? Oigamos a Motolinía:

178 BENAVENTE Toribio de, "Carta al Emperador Carlos V", o.c., p. 304.

"A los estancieros, calpixques y mineros, llámalos verdugos, desalmados, inhumanos y crueles...Dice en aquel confisionario, que ningún español en esta tierra ha tenido buena fe cerca de las guerras...dice que ninguno tuvo buena fe en el comprar y vender esclavos...dice que siempre e hoy día están tiranizando los indios...También dice que todo cuanto los españoles tienen, cosa ninguna hay que no fuese robada...Dice más: que por estos muchos tiempos y años nunca habrá justa conquista ni guerra contra indios".

A Motolinía de exclamar adolorido:

"Pues ¿cómo? ¿así se ha de infamar por un atrevido una nación española con su príncipe, que mañana lo leerán los indios y las otras naciones?".

Después de "demoler" a Las Casas con argumentos **ad hominem**, fray Toribio emite el siguiente consejo:

"V.M. le debía mandar encerrar en un monasterio porque no sea causa de mayores males: que si no, yo tengo temor que ha de ir a Roma, y será causa de turbación en la corte romana".

Las Casas es tratado de "falso profeta" que, con sus propuestas de evangelización pacífica, pone en peligro el porvenir de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Y, ya lo hemos visto, para Motolinía el tiempo apremia en esta "hora undécima" de la historia de la salvación. Solamente una resplandeciente visión del futuro podía hacer que se fuera tan ciego en el presente como para escribir en repuesta a las acusaciones de Las Casas:

"Y si se mira y notan bien los pecados y delitos atroces que en sola la ciudad de Sevilla (n.m.: tierra natal de Las Casas) han acontecido, y los que la justicia ha castigado de treinta años a esta parte se hallarían más delitos y maldades, y más feas, que cuantas han acontecido en toda esta Nueva España después que se conquistó, que son treinta y tres años"¹⁷⁹.

La clave de los despropósitos del integérrimo fray Toribio -las buenas intenciones y los santos varones resultan a veces peligrosos- se halla en sus firmes expectativas sobre un próximo futuro de salvación. Es así como le hace a Carlos V un recorrido por babilonios, asirios, persas, medos, griegos y romanos para mostrarle que el imperio - el poder- se ha ido trasladando por designio divino hasta quedar en manos de Su Majestad católica:

"...Dios manda los tiempos y edades, y pasa los reinos de un señorío en otro...Lo que yo a V.M. suplico es que el quinto reino de Jesucristo...que ha de henchir y ocupar toda la tierra, del cual reino V.M. es el caudillo y capitán que mande V.M. poner toda diligencia que sea posible para que este reino se cumpla y ensanche y se predique a estos infieles..."¹⁸⁰.

El "ensanche" se debe hacer sin tardanza, porque:

"Será predicado este Evangelio en todo el universo **antes de la consumación del mundo**. Pues a V.M. conviene de oficio **darse prisa** que se predique el Santo Evangelio por todas estas tierras y los que no quisieren oír de grado, sea por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio: **más vale bueno por fuerza que malo por grado**"¹⁸¹.

Al Reino de Dios se le abre camino con la espada. "Violencia necesaria" a la que, modernos detentores del "sentido de la historia", continuarán atribuyendo el poder de engendrar "mañanas luminosos".

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.312

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 311. Motolinía estuvo lejos de convencer a todo mundo. Empezando por los propios indígenas quienes -en la medida en que se conoce su opinión- se inclinaron del lado de Las Casas, incluso en territorios de actividad de fray Toribio. Vaya un elocuente ejemplo. "Près d'un an et demi après la lettre de Motolinía pour déconsidérer l'action et la doctrine du Dominicain, alors que les effets du libelle auraient dû se faire amplement sentir, le 2 mai 1556, la noblesse indigène de Mexico- Tlacopan renchérit sur le même sujet. Le coup, si l'on ose dire, partait de plus près, puisque Tlacopan (aujourd'hui Tacuba) toute proche de Mexico, avait été une des têtes politiques de l'ancienne confédération aztèque et donc un centre d'intérêt indiscutable pour l'activité de Fray Toribio. Nonobstant, les anciens seigneurs indiens se plaignaient amèrement des vexations que leur imposaient les Espagnols et demandaient à l'Empereur un protecteur officiel et perpétuel qui n'était autre que Las Casas.", BAUDOT G., o.c., p. 306, donde se cita la *Carta al rey de los señores y principales de México y su comarca. Del pueblo de Tlacupan a 2 de mayo de 1556*.

La nostalgia de los orígenes

Para los frailes menores, en las Indias era factible que renaciera el ideal de un cristianismo puro. Y fue la Iglesia apostólica -anterior al emperador Constantino (311-337)- el modelo que pautó su comportamiento y que sirvió de medida a las gestas realizadas en la Iglesia indiana.

Ese modelo de la Iglesia primitiva estuvo presente aun en el número de misioneros que se enviaban a las indias: los primeros grupos de franciscanos y dominicos que llegaron a La Española (1500-1510) y a Nueva España (1524-1526) estaban compuestos de doce frailes, por haber sido ése el número de los primeros apóstoles de Cristo.

Como ha sucedido con muchas utopías, la sociedad **proyectada** era una sociedad **recordada**, el Paraíso al que se iba era una una Edad de Oro de la que se venía, el final corría hacia el principio. En nuestro caso se trataba de aquella primitiva Iglesia en la que "todos eran un solo corazón y una sola alma" y todo se tenía en común, según narran los **Hechos de los Apóstoles**. Ese recuerdo idealizado ha acompañado dos mil años de cristianismo, comenzando por la enseñanza constante de los **Santos Padres** griegos y latinos acerca de la "comunicación de bienes" y el rechazo del lucro como centro de la actividad del hombre y de sus relaciones interpersonales¹⁸². Pero, como siempre, la Historia terminó por imponer sus inevitables límites a la Utopía. Si en los comienzos evangélicos era más fácil que pasara un camello por el ojo de una aguja, que un rico por la puerta del Reino de los Cielos, con el correr del tiempo el diámetro del ojo de la aguja se ensanchó generosamente. Precisamente la reforma franciscana tuvo como uno de sus puntos centrales el regreso a la pobreza evangélica, considerada como prenda de salvación.

En el Nuevo Mundo los frailes mendicantes se alegraron sobremanera al descubrir una raza que parecía carecer del instinto de posesión. Vistas las cosas desde la perspectiva franciscana, aunque los indios hubieran sido engañados por el Maligno, poseían una cualidad

182 Cf. ROUX Rodolfo R. de, "La 'comunicación de bienes' en la enseñanza de los Santos Padres", *Theologica Xaveriana*, Universidad Javeriana, Bogotá, No. 4, 1976, p. 343-352.

preciosa entre todas: vivían en la pobreza y la simplicidad de vida, tan encarecidas y celebradas por todos los escritores mendicantes¹⁸³.

Nada más comprensible que los frailes seráficos exaltaran la mansedumbre de los indígenas, su docilidad, humildad, obediencia, paciencia y contentamiento con la pobreza. Virtudes que harían posible la construcción de esa nueva Iglesia del Nuevo Mundo, "como la de los primeros tiempos". Escribía Motolinía:

"Estos indios que en sí no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y que apenas tienen con qué se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido: para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. **No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas,** ni se matan por alcanzar estado ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse y desnudarse. **Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo haberlos visto guardar injuria; humildes, a todòs obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar.** Todos saben labrar una pared, y hacer una casa, torcer un cordel, y todos los oficios que no requieren mucha arte. Es mucha la paciencia y sufrimiento que en las enfermedades tienen: sus colchones es la dura tierra, sin ropa ninguna; cuando mucho tienen una estera rota, y por cabecera una piedra, o un pedazo de madero; y muchos ninguna cabecera, sino la tierra desnuda. Sus casas son muy pequeñas, algunas cubiertas de un solo terreno muy bajo, algunas de paja, otras como la celda de aquel santo abad Hilarión, que más parecen sepultura que no casa; las riquezas que en tales casas pueden haber, dan testimonio de sus tesoros. Están estos Indios y moran en sus casillas, padres hijos y nietos; comen y beben sin mucho ruido ni voces. **Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo**

183 Maravall considera que el núcleo de la utopía político-religiosa de los franciscanos en el Nuevo Mundo se encuentra en la vuelta a un ideal de Iglesia primitiva. En un libro reciente, Christian Duverger enfatiza que "el eje duro de la reforma de fray Guadalupe es el retorno a la regla de la pobreza que caracterizaba los comienzos de la Orden" (*La conversión des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1988, p. 33). A mi modo de ver, tanto Phelan como Baudot ha mostrado con suficientes argumentos que estos ideales de pobreza y de "Iglesia primitiva", ni excluyen ni son ajenos a las expectativas de cuño joaquinista que nutrieron a un sector de los franciscanos observantes y, muy particularmente, a los discípulos de fray Guadalupe. Durante la Tercera Edad, la del Espíritu, la Iglesia "espiritual" de los frailes reemplazaría a la Iglesia "carnal" y se viviría en la pobreza evangélica.

y vida, y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario, y no más"¹⁸⁴.

Prosigue Motolinía describiéndonos el reverso del cuadro:

"Cuando yo considero los enredos y embarazos de los españoles, querría tener gracia para me compadecer de ellos, y mucho más y primero de mí. Ver con cuánta pesadumbre se levanta un español de su cama muelle, y muchas veces le echa de ella la claridad del sol, y luego se pone un monjilazo, porque no le toque el viento, y pide de vestir, como si no tuviese manos para lo tomar, y así le están vistiendo como a un manco, y atacándose está rezando; ya podéis ver la atención que tendrá; y porque le ha dado un poco de frío o de aire, vase al fuego mientras que le limpian el sayo y la gorra; y porque está muy desmayado desde la cama a el fuego, no se puede peinar, sino que ha de haber otro que le peine; después hasta que vienen los zapatos o pantuflos y la capa, tañen a misa, y las veces va almorzado, y el cabello no está acabado de aderezar; ya veréis en qué son irá a la misa; pero como alcance a ver a Dios, o que no hayan consumido, queda contento, por no topar con algún sacerdote que diga un poco despacio la misa, porque no le quebrante las rodillas"¹⁸⁵.

Después de exponernos el programa diario de uno de estos hombres, concluye fray Toribio:

"El día y la noche y casi toda la vida se les va sin acordarse de Dios ni de su ánima, si no con algunos buenos deseos que nunca hay tiempo de los poner por obra"¹⁸⁶.

Años más tarde, Jerónimo de Mendieta evocará la imagen de ese "como Paraíso terrenal" que podría ser, no la Iglesia de Indias sino la **Iglesia indiana** de la Nueva España:

"Y así quiero decir, que (los indios) no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo. Es tan buena su masa para este propósito, que yo, pobrecillo inútil y bien para poco...**me obligara con poca ayuda de**

184 BENAVENTE Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, tratado I, cap. XIV, o.c., p. 124-125. (Negrilla del autor).

185 *Ibidem*, p 126.

186 *Ibidem*

compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad, que no dijeran sino que toda ella era un monasterio. Y que fuera a la manera de aquella isla, que algunos dicen encantada, y los antiguos llamaron Anthilia¹⁸⁷, que cae no muy lejos de la isla de la Madera, y que en nuestros tiempo la han visto algo lejos, y en llegando cerca de ella se desaparece, donde teniendo gran abundancia de todas las cosas temporales, se ocupan lo más del tiempo en hacer procesiones y alabar a Dios con himnos y cánticos espirituales. Dicen hay en ella siete ciudades, y en cada una de las seis un obispo y en la más principal un arzobispo. Y lo bueno es que al autor del libro de los reyes godos¹⁸⁸ le parece sería cosa acertada que los reyes de España, nuestros señores, suplicasen al Sumo Pontífice mandase hacer ayunos y plegarias para toda la cristiandad, para que Nuestro Señor Dios fuese servido de descubrir esta isla y ponerla debajo de la obediencia y gremio de la Iglesia Católica. Igual fuera pedir a Nuestro Señor que a todos los indios los pusiera encubiertos, repartidos por islas de aquella misma forma y concierto, pues ellos vivieran quietos y pacíficos en servicio de Dios, **como en Paraíso terrenal**, y al cabo de la vida se fueran al cielo, y se evitaran las ocasiones por donde muchos de los nuestros por su causa se van al infierno"¹⁸⁹.

No le causaba mayor problema a fray Jerónimo que alcanzar este "como Paraíso terrenal" implicara el uso de la fuerza y que ésta no se hubiera usado como método de conversión en la primitiva Iglesia. Los apóstoles españoles -replicaba- tenían la misma "libertad evangélica" para elegir los métodos, así como la habían tenido los apóstoles originales. La nostalgia de los orígenes es, por lo visto, selectiva y se presta, además, a sutiles explicaciones. Tomemos el caso de la ausencia de milagros en la Iglesia indiana, lo que dejó perplejos a los frailes que consideraban a esta nueva Iglesia como un renacimiento de la edad apostólica en la que tantos prodigios se

187 La *Anthilia* forma parte de la geografía mítica del Nuevo Mundo. Se suponía que era una isla donde se hallaban pueblos que hablaban el español, pues había sido poblada por quienes en tiempos del rey Rodrigo -último gobernante de los godos- huyeron a ella para escapar de los sarracenos que habían invadido a Hispania.

188 Mendieta se refiere a la *Crónica del rey Don Rodrigo, con la destrucción de España*. Esta novela histórica de Pedro del Corral apareció en 1511. Fue un libro muy popular entre los lectores coloniales durante las últimas décadas del siglo XVI, tal como lo refiere Irving LEONARD, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 123 (original inglés, *Books of the Braves*, 1949).

189 MENDIETA Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, o.c., col. III, p. 103-104. (Negrilla del autor).

vieran. Al reflexionar sobre el asunto encontraron la solución obvia: la misma ausencia de milagros era el más grande de todos:

"Y así, dando Nuestro Señor a todos seguros remedios, ha hecho tan admirables cosas y tan excelentes en esta nueva Iglesia como las hizo en la primitiva, y en alguna manera mucho mayores. Porque mayor milagro es haber traído a tanta multitud de idólatras al yugo de la fe cristiana, sin milagros, que con ellos"¹⁹⁰.

Es ese momento pecó Mendieta por ingrato. Olvidó que la Conquista, "en sí misma", había sido el gran "milagro"¹⁹¹.

La nostalgia de los orígenes, que hemos señalado en la aventura franciscana, es una constante de los mesianismo-milenarismos religiosos o revolucionarios. Los estudios de Mircea Eliade sobre historia comparada de las religiones, o de Henri Desroche sobre sociología de los fenómenos mesiánico-milenaristas, han multiplicado los ejemplos de tanto porvenir caucionado por el pasado. El punto Omega enfocado por la imaginación, se afianza en un punto Alfa reactivado por la memoria. Lo que varía es el punto de apoyo retrospectivo: tiempo del Paraíso terrenal antes del pecado, de la tierra sin mal y de la vida libre antes de la esclavitud, de la vida nómada antes de la sedentarización o de la sedentarización antes de la irrupción de un nuevo nomadismo devastador, tiempo anterior a una colonización, tiempo de la Iglesia primitiva antes de la constantinización, del buen salvaje antes de los maleficios de la civilización, de la comunidad primitiva antes de la división de la sociedad en clases, etc. Lejos estamos de habernos resignado al tiempo irreversible y a los años que implacables se escabullen. Existen otros tiempos que invitan al "eterno retorno": el tiempo cósmico con su ritmo recurrente de días y de noches, el tiempo de la imaginación, de los sueños y de las ilusiones.

El sentimiento de haber perdido la "esencia" o "lo mejor" de algo a través de la acción demoledora de la Historia suscita la peregrinación hacia los orígenes y despierta la necesidad de una **nueva escucha** del pasado, para **repetir** lo que todavía brilla o puede volver a brillar de la Edad de Oro que se fue. En el caso del cristiano

190 *Ibidem*, vol. IV, p. 11. La misma idea en Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, 3 volúmenes, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1943-1944, Vol. III, p. 118-122.

191 Cf. *supra*, capítulo I, párrafo 6.

¿cómo impedir la nostalgia de aquel tiempo en que el Absoluto entró personalmente en la Historia y ésta quedó concentrada en un acontecimiento que le da sentido y en unas narraciones que lo repiten?¹⁹².

Milenio y utopía

La representación de una Tierra sin mal, de un lugar de ensueño donde el hombre vivirá en la inocencia paradisiaca, libre de todo yugo, guerra o injusticia es un fantasma que se encuentra ampliamente difundido en las más diversas épocas y lugares. Esos anhelos alimentan la búsqueda de un paraíso que no se halla necesariamente en un más allá espiritual. Son numerosas las topografías imaginarias que lo colocan en un espacio y en un tiempo más o menos definidos. De ahí que antropólogos, sociólogos e historiadores de las religiones se planteen si la búsqueda religiosa del Paraíso milenarista y los impulsos utópicos no son, en fin de cuentas, sino modalidades de un fenómeno único.

Tanto la utopía como el milenarismo pueden definirse como proyectos imaginarios de sociedades alternativas. Su palabra clave es **otro**: otro régimen de relaciones humanas, de posesión de bienes, de autoridad, de trabajo y de descanso, de vida cultural o cultural; otra tierra, otro cielo, otros hombres, otros dioses. Al principio la alternativa es balbuciente, nostálgica, incierta. Después se vuelve consistente y obstinada. Lo que comienza como una representación mental se convierte en una idea fuerza que se hace operativa en una teatralización social: el milenio, o la utopía, donde los justos reinarán **sobre la escena** del mundo y podrán desempeñar, por fin, el papel protagónico.

Al estudiar las actuaciones de los primeros franciscanos en México, algunos autores -como Phelan- han subrayado los aspectos

192 Cf. Roux Rodolfo R. de, "Historia y fe cristiana", *Theologica Xaveriana*, Universidad Javeriana, Bogotá, No. 3, 1975, p. 51-59.

milenaristas. Otros -como Maravall- los aspectos de utopía político-religiosa. Por lo que acabamos de señalar, ambos aspectos no son excluyentes; ni los autores señalados pretenden que lo sean. Desde un punto de vista teórico acerca de las relaciones entre milenarismo y utopía comparto un par de observaciones de Henri Desroches y de Bronislaw Baczko. Estima Desroche que, simplemente, la diferencia entre milenarismo y utopía radica en el lugar que ocupan los dioses en ambos fenómenos: más marginal en la utopía social, más central en el milenarismo religioso. Pero ambos -milenio y utopía- son hermanos gemelos en búsqueda permanente de reinos de los que serán, también permanentemente, exilados¹⁹³.

Por su parte, Baczko -después de comparar la Utopía de Moro y el movimiento milenarista de Thomas Muntzer que estalló en Alemania diez años después de la aparición de la obra de Moro- concluye que forma parte de la naturaleza del milenarismo el ser al mismo tiempo religioso y socio-político, atar estrechamente lo sagrado y lo profano. Solamente que "lo religioso constituye en el milenarismo la metáfora de lo social al que traduce bajo la forma e imagen de lo sagrado, mientras que las redes metafóricas de la utopía, sus imágenes y sus códigos no traducen sino autorrepresentaciones de lo social"¹⁹⁴.

En el caso que nos ocupa, nuestros frailes tenían claro que aunque el banquete celestial fuera un don, no se excluía el que tuvieran que ayudar a preparar la cena. La necesidad de conocer la "extrañeza" indiana para "convertirla" dio origen a una abundante producción de estudios de etnografía misionera que debían procurar los conocimientos indispensables para la fundación de una sociedad mexicana renovada. En 1533 fray Andrés de Olmos emprendió una investigación pionera sobre la civilización, la religión y la sociedad de los aztecas del centro de México. Y en 1536 fray Toribio Motolinía adelantó una investigación semejante sobre las costumbres, creencias y organización de los indígenas antes de la conquista española. Más tarde, hacia 1539-1541, se encomendó a fray Martín de la Coruña el estudio de la sociedad de los tarascos del Oeste de México. Entre 1554-1560 otro fraile menor, fray Francisco de las Navas, estudió cuidadosamente los engranajes fiscales y los calendarios

193 DESROCHES Henri, *Sociologie de l'Espérance*, Paris, Calmann- Lévy, 1973, p. 63.

194 BACZKO Bronislaw, *Les imaginaires sociaux*, Paris, Payot, 1984, p.114.

precolombinos del México central. Finalmente, entre 1547 y 1575, fray Bernardino de Sahagún -el más ilustre de estos etnógrafos misioneros- preparó y redactó su monumental **Historia general de las cosas de la Nueva España**. No hay que perder de vista que todos estos trabajos no se debían a iniciativas personales sino a una política institucional.

Tamaño exploración de la sociedad, de la religión y del pasado amerindios iban encaminados a que la palabra evangélica cayera en tierra preparada y diera frutos abundantes y rápidos, tal como lo exigían las urgencias apostólicas y las ilusiones milenaristas de algunos. Urgencias e ilusiones que no se frenaban ante sutilezas teológicas y disposiciones de derecho canónico como sucedió con los bautismos masivos realizados por los franciscanos en la primera mitad del siglo XVI. Bautizos hechos con un mínimo de ceremonias litúrgicas y de preparación catequética. En 1531 el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, atribuía a sus hermanos franciscanos -que habían llegado sólo siete años antes- más de un millón de bautizos en México. Fray Pedro de Gante hablaba en 1529 de 14.000 bautizos diarios en el mismo México y fray Toribio Motolinía colocaba en su haber personal más de 400.000 bautizos al final de su vida, en 1569¹⁹⁵. Estos anhelos de acelerar el final de los Tiempos reduciendo apresuradamente el número de gentiles sobre la faz de la Tierra ocasionaron numerosas querellas entre los frailes menores y los miembros de otras órdenes religiosas, hasta el punto de que el papa Paulo III tuvo que definir por la bula **Altitud divini consilii** -en junio de 1537- la manera de bautizar válidamente a los indígenas.

La preparación del reino milenario del Espíritu también se concretó en propuestas de organización social caracterizadas - como en tantas utopías- por el aislacionismo y el paternalismo tutelar.

Aislacionismo, pues los frailes se esforzaban en predicar con el ejemplo, para lo cual los españoles no les eran de gran ayuda ya que, respecto a las enseñanzas más arduas del Evangelio, los conquistadores practicaban lo que con cierto descaro pondría por escrito Ginés de Sepúlveda: "Estas palabras evangélicas no son leyes en el sentido obligatorio, sino consejos y exhortaciones que

195 Cf. BAUDOT Georges, *La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II. XVI^e siècle*, Paris, Hachette, p. 248.

pertenecen no tanto a la vida común, cuanto a la perfección apostólica"¹⁹⁶. Los frailes pensaban, por su parte, que ellos y los indígenas podrían alcanzar la perfección apostólica si los dejaban solos.

En ésto encontramos un rasgo común a milenios y utopías: se realizan con "elegidos". Y toda elección implica exclusión de los irredentos o de los que puedan corromper el ideal previsto. Por eso los sueños utópicos se sitúan, literal o metafóricamente, en islas bienaventuradas. La insularidad de la utopía designa la perfección como una totalidad cerrada: universo completo, mundo centrado en sí mismo, homogeneidad sin fallas. Se espera que la insularidad proteja contra la corrupción y, en efecto, el final del aislamiento coincide casi siempre con el resquebrajamiento del ideal. Pero no nos engañemos; los temores de corrupción describen como procedente del exterior un peligro que ya reside en el interior: el "mal ejemplo" contra el cual hay que movilizarse es corruptor precisamente porque fascina y se desea imitarlo; el maléfico "otro" dormita en "nosotros", los vicios están en germen en la inocencia, el afuera también está adentro.

En las **Cartas** de un fray Jerónimo de Mendieta encontramos la exposición incansable de la necesidad de separar a los indios de los españoles. Separación en lo religioso: que haya distintos obispos para españoles e indios; separación de las poblaciones, con prohibición de confundirse y andar revueltos por los mismos poblados o tierras; separación de los órganos y modo de gobierno, de suerte que la jurisdicción de la Audiencia quede sólo para los españoles y los indígenas sean gobernados por un Virrey y jueces equos; separación en el Derecho aplicable a ambos pueblos, conservando los españoles el derecho europeo.

Tan importante como "convertir" a los indígenas era el velar para que los españoles no los corrompieran porque, escribe Mendieta:

"el indio para con el español es como un gozquejo delante de un gran león, y sábase a las claras que el español tiene mala intención y brío para acabar todos los indios de la Nueva España si se los dejasen entre manos; y el indio tiene tanta flema y mansedumbre,

196 SEPULVEDA Juan Ginés de, *tratado sobre la justas causas de la guerra contra los indios*, o.c., p. 61.

que no se le acuerda de hacer mal a una mosca; y así siempre se ha de presumir en duda, que el español es el que ofende y el indio el que padece"¹⁹⁷.

En otra ocasión, Mendieta puso la situación en forma más sucinta:

"Es cosa sabida y cierta, que los peces grandes andando revueltos con los pequeños, se los van comiendo y en poco tiempo los consumen y acaban"¹⁹⁸.

La solución propuesta fue la de crear una "república de indios" y una "república de españoles". Así se pensaba evitar el contagio de las malas costumbres de los europeos y la explotación que impedía a los indígenas convertirse en buenos cristianos. Se halla implícita aquí la idea "moderna" de que el hombre no puede estar esclavizado económicamente y ser libre espiritualmente. Como escribía Mendieta al rey Felipe II en carta de 8 de octubre de 1565:

"V.M. es obligado a mandar que los indios no sean compelidos a servir a los españoles, salvo los que de su voluntad se alquilaran... La razón de esto es porque yo no sé en qué justicia se puede fundar que vengan cuantos españoles quisieren de España a las Indias sin un real, y que sobre tomalles sus tierra a los naturales y hacelles otras mil vejaciones, les hayan ellos de servir, aunque les pese, en todas las haciendas y granjerías que quieran inventar, y hacellos ricos a costa de su sudor y sangre, para triunfar mundanamente en locuras y vanidades y ofensas de Dios. Item, porque injusticia y crueldad desaforada sería consentir que toda la república de estos naturales se consumiese y acabase por aumentar y ampliar los advenedizos, que son los españoles...

Que estas ideas no fueran sustentadas únicamente por Mendieta lo prueba el hecho de que, al final de la carta, después de la firma de fray Gerónimo, se puede leer lo siguiente:

"Nosotros, Provincial y Difinidores que al presente somos de la Provincia del Santo Evangelio, que es en esta Nueva España, de la

197 GARCIA ICAZBALCETA Joaquín, *Cartas de Religiosos de Nueva España. 1539-94*, 2a edición, México, editorial Salvador Chaves Hayhoe, 1941, p. 38-39.

198 MENDIETA Gerónimo de, *Historia...*, o.c., vol. III, p. 156.

Orden de S. Francisco, decimos: que vista esta carta que el P. Fr. Jerónimo de Mendieta escribió a S.M. y los artículos en ella contenidos ser muy provechosos para el descargo de su real conciencia, la damos y aprobamos por buena y cristianamente escrita, y sentimos con el autor de ella; y porque es así lo firmamos de nuestros nombres".

Todavía, a fines de siglo XVI, los frailes menores seguían planteando la necesidad de separar radicalmente a indios y españoles. Así lo expresaron sin ambages los teólogos franciscanos reunidos en México el 8 de marzo de 1594:

"...débese considerar esta república de la Nueva España, que consiste de dos naciones, scilicet, la española y la de los indios. La de los indios es natural, que están en su propia tierra, donde se les promulgó el Santo Evangelio y ellos le recibieron de muy gran voluntad...La nación de los españoles es advenediza y acrecentada, que ha venido a seguir su suerte en estos reinos...son repúblicas independientes, y es injusticia que se ordene la una a la otra, y que la natural sea sierva de la advenediza y extranjera..."¹⁹⁹.

Paternalismo tutelar. Según los franciscanos, una vez lograda la separación de indios y españoles sería posible construir con los indígenas una cristiandad cercana a la pureza evangélica. Los frailes menores se reservaban la dirección exclusiva de la empresa, pues desconfiaban de la muy mezclada calidad de aquellas remesas de eclesiásticos que pasaban a Indias. Después de todo, a nadie le extrañaba entonces que una persona tomara el hábito para ganarse la vida.

En esta "república de indios", como órganos inmediatamente imperativos quedarían, de un lado, los señores naturales o caciques y, de otro, el Virrey, a quien se reservaba la decisión última para los casos graves de conflicto. Los frailes ejercerían un control paternal, pues consideraban a los indios como "hijos y niños chiquitos" a quienes había que criar, doctrinar, amparar, corregir, conservar y aprovechar "en la fe y policía cristiana"²⁰⁰.

199 Parecer del P. provincial y otros religiosos teólogos de la Orden de San Francisco, dado a México a 8 de marzo de 1594, acerca de los Indios que se dan en repartimiento a los Españoles, en *Cartas de Religiosos*, o.c., p. 163-167. Citado en BAUDOT G., *Utopie et Histoire au Mexique*, o.c., p. 87.

200 Sobre el orden político en el que se proyectó la utopía religiosa franciscana en Nueva España, véase MARAVALL J.A., o.c., p. 100-107 y PHELAN J.L., o.c., p. 92-100.

Mendieta expresa claramente cuál era el fundamento de ese gobierno paternalmente directivo:

"La razón desto y no podello nadie negar fuera de lo que la experiencia nos enseña, es porque estos naturales son puramente niños, naturalmente sujetos y tímidos, y así con tener padre y maestro verdadero, cristiano y prudente, que los amase como a hijos y como a tales los corrigiese, y como maestros los enseñase y instruyese en la fe cristiana y policía humana, no sería más una provincia entera debajo de la mano de un religioso que una escuela de muchachos debajo de la mano de su maestro; porque puestos en subjeción y obediencia, no hay gente ni nación en el mundo más dócil que ésta para cuanto les quisieren enseñar y mandar; y por el contrario no hay fieras en las selvas más indómitas que ellos, puestos en su querer y libertad"²⁰¹.

A diferencia de un Ginés de Sepúlveda, la consideración de los indígenas como "gente de tan pocos quilates y de tan bajo talento"²⁰², no llevaba a que los frailes dedujeran la justificación de reducirlos a servidumbre sino precisamente todo lo contrario. La idea de que el indio era un niño que necesitaba un padre excluía la aplicación de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural para los indios. La pretendida debilidad intelectual y moral de los indígenas era, en definitiva, blandura de naturaleza y, por consiguiente, plasticidad. Por eso no eran equiparables a los amentes sino a los infantes. "Estos naturales son puramente niños", son como menores; de ahí que se llevara a la cuestión de la gobernación de los indígenas la concepción pedagógica cristiana del niño, vigente en la época y basada en la metáfora de ser como la cera, conformable con docilidad, si se la trataba suavemente. Así se fundamentaba la utopía de un gobierno tutelar, no sólo en lo religioso, sino en lo político, bajo la alta dirección de los religiosos.

En cuanto a la fuerza armada, su empleo se justificaba para asegurar una primera penetración -recordemos el elogio de Cortés como "nuevo Moisés -y, luego, como un lejano apoyo. Por eso no

201 Cartas de Religiosos, p. 10

202 Carta de Fr. Gerónimo de Mendieta al P. Comisario General Fr. Francisco de Bustamante, en Cartas de Religiosos, o.c., p. 8.

debían quedar más que unas cuantas fortalezas que impidieran la rebelión y mantuvieran la autoridad de los frailes. Autoridad que, una vez cimentada en la veneración de los indios, se estimaba sería el más fuerte apoyo de la autoridad real en las nuevas tierras. Pero la autoridad real, como veremos enseguida, tenía otros designios e intenciones.

Capítulo 4

La utopía en entredicho

- * *El maligno no da tregua*
- * *La pelea no era sólo contra el diablo*
- * *Relajamiento de la tensión utópica. Reinterpretación de los planes divinos*

Desafortunadamente para los frailes, una vez más se postergaría tanto el milenio como la reedición de una Edad de Oro eclesial. Varios factores contribuyeron a que perdieran paulatinamente la esperanza en el advenimiento inminente de la soñada cristiandad.

El Maligno no da tregua

"...parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios **restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado** en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta Nueva España".

Con estas palabras terminaba fray Bernardino de Sahagún el "Prólogo" de su monumental **Historia general de las cosas de la Nueva España**. Motolinía, por su parte, después de quince años de evangelización describía la sociedad indígena en términos que sugerían una plena conversión al cristianismo. Pero la empresa de restitución de lo que el demonio le había robado a la Iglesia resultó más difícil de lo previsto. El mismo Sahagún era consciente de que se había creído muy rápidamente en la conversión de los indígenas, y

escribía su **Historia** precisamente para evitar que se tomaran los deseos por realidad y para poner en manos de los médicos del alma un conocimiento que sirviera como bisturí contra las idolatrías:

"El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de la enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque) los predicadores y confesores médicos son de la ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene tengan experiencia de las medicinas y de la enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeren tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios; ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: **los pecados de la idolatría** y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, **no son aún perdidos del todo**.

Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay menester es de saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría, que por falta de no saber esto **en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen -que es mera idolatría**, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aun que se las digan-"²⁰³.

Cincuenta años después de la llegada de los primeros "Doce" franciscanos, Sahagún concluía que lo esencial estaba por hacer. Después de varios decenios de "laborar la grey" los misioneros verificaban con desconsuelo el "rebrote de las idolatrías" y multiplicaban sus testimonios al respecto a partir de la segunda mitad

del siglo XVI²⁰⁴. La situación era semejante en otras partes del imperio español en América²⁰⁵.

Pese a los esfuerzos de los evangelizadores, que habían sustituido los antiguos lugares de culto por iglesias, y los símbolos "demoníacos" indígenas por el signo de la Cruz y por las representaciones de la Virgen María y de los santos, una práctica clandestina y secreta aseguró la revancha de los antiguos dioses.

En contra de lo que se pretendía la política misionera de **sustitución** había favorecido el surgimiento de un catolicismo mestizo en el que se asimilaron y combinaron elementos de las diferentes tradiciones religiosas en una nueva totalidad con su propia coherencia y complejidad.

Con religiones que, a diferencia del cristianismo, no eran exclusivistas, "la extirpación de la idolatría" se convirtió en una tarea de Sísifo, sobre la que pesaba además la forma violenta como había penetrado el catolicismo, la escasez de personal misionero²⁰⁶, la inadecuación de ciertos métodos de evangelización²⁰⁷ y el rechazo a formar un clero indígena.

Las "idolatrías" -término con el que se designó una gran variedad de creencias, ritos, costumbres, cultos y ceremonias consideradas como signos del "extravío" al que habían sido conducidos por el diablo los "crédulos" amerindios- sirvieron para justificar la "coacción evangélica", no sólo la "condicionada e

204 Existe una abundante literatura, de finales del siglo XVI y principios de XVII, consagrada a la descripción de las "supersticiones" e "idolatrías" de los indígenas. Para el centro de México las obras más importantes son las de Hernando Ruíz de Alarcón, cura de Atenango (Guerrero), *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los Indios naturales de esta Nueva España* (1629), Jacinto de la Serna, cura del Sagrario Metropolitano de México, *Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656), Pedro Ponce de León, cura de Tzumpahuacán, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad* (hacia 1580). Para las regiones de Oaxaca y Yucatán tenemos las relaciones de Gonzalo de Balsalobre, cura de Zola, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observancias de los Indios del obispado de Oaxaca* (1656) y del canónigo Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán* (1639). Cf. DUVERGER Christian, *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, Paris, Seuil, 1987, p. 248-249.

205 Ver, por ejemplo, el importante trabajo de Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima-Paris, Institut français de Etudes andines, 1971.

206 Las muchedumbres indígenas del centro de México o del altiplano andino representaban millones de catecúmenos para un total de 5.418 misioneros que, se estima, pasaron a Indias en todo lo largo del siglo XVI. Cf. *Supra*, capítulo I, parágrafo 6.

207 Cf. Pedro BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1960, 567 p.

indirecta", sino también la "incondicionada y directa"²⁰⁸. Aunque se admitió el derecho de los indígenas a practicar sus propios ritos - en virtud del principio según el cual nadie puede ser obligado a creer-, esta proposición se sometió a una condición restrictiva que prácticamente anulaba su alcance: esos ritos no podían ser autorizados si causaban escándalo, constituían un mal ejemplo para los neófitos o un obstáculo para quienes desearan convertirse. Ahora bien, los españoles consideraban que en todos los lugares donde había comenzado la evangelización, la idolatría persistente de la población, es decir, sus ancestrales comportamientos religiosos, debía considerarse como escandalosa y comportar la sanción de los príncipes cristianos y de la Iglesia católica, en virtud de la jurisdicción natural y del derecho canónico respectivamente.

Para justificar el derecho y el deber de la extirpación, los teólogos movilizaron toda la historia de la Iglesia, desde el Antiguo y el Nuevo Testamento hasta las leyes de los emperadores cristianos de Roma, los Santos Padres (en especial San Agustín) y los decretos de los concilios. No es de extrañar que un Ginés de Sepúlveda justificara la guerra para apartar a los indígenas de la idolatría y otros "crímenes nefandos". Pero aun Francisco de Vitoria, "padre del derecho internacional", sostuvo que el príncipe cristiano tenía derecho de coacción para refrenar los delitos de idolatría y otros contra el derecho divino²⁰⁹.

Paralelamente a la Iglesia, la Corona consideró la destrucción de los ídolos y la prohibición de los ritos paganos como un derecho y un deber implicados en su jurisdicción natural, tanto en virtud del "principio de sociabilidad" que los idólatras violaban con sus prácticas "contra natura", como en virtud del papel de campeones de la fe católica que se atribuían los monarcas españoles.

Una ley promulgada el 16 de junio de 1523 imponía a los funcionarios reales y el deber de

"hacer destruir y erradicar los ídolos, altares, santuarios y sacrificios de los paganos y de hacer prohibir a los indios, bajo pena de

208 Sobre la persistencia y la fragilidad de la "idolatría" como elemento fundamental de la mirada religiosa y como categoría que atraviesa la historia y la antropología de las religiones (temas analizados a partir de la experiencia evangelizadora de los Españoles en Indias), véase, BERNAND Carmen y GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, 255 p.

209 Cf. VITORIA Francisco de, *Relectio De temperantia*.

graves sanciones, idolatrar, comer carne humana -aunque se trate de prisioneros o de muertos en guerra- y de cometer otras abominaciones contra nuestra Santa Fe Católica y la razón natural"²¹⁰.

La importancia acordada por la Corona española a la lucha contra la idolatría debía acrecentarse con el tiempo. Una ley de 1616 subrayó la importancia que el Estado otorgaba al asunto y consagró la necesaria colaboración de la Iglesia y del Estado para erradicar la idolatría:

"Ordenamos a nuestros virreyes, presidentes y gobernadores contribuir lo más diligentemente posible a la extirpación de la idolatría de los indios y procurar para ello todo el concurso necesario a los prelados, eclesiásticos y religiosos, porque se trata de uno de los más importantes asuntos de gobierno..."²¹¹.

Las "idolatrías", calificadas como odiosas, bárbaras y sanguinarias, prestaron así un valioso servicio a la ideología imperial, y su "extirpación" sirvió para justificar no sólo masacres culturales. En 1571 un eclesiástico peruano refería, como la cosa más natural, que los veteranos de la conquista se acordaban de haber considerado como algo muy piadoso y meritorio asesinar indios "por que se trataba de gentes dadas a la idolatría":

"...dicen que tenían por fe que era gran virtud y mérito matar estos indios a lanzadas como los veían idolatrar y adorar piedras y sacrificar hombres y comer carne humana". Y añade que aquello "no les parece que es exceso, viendo a estos (los indios) tan empeñados en la defensa de sus tierras y de sus idolatrías y maldades y al diablo que les anima y esfuerza y espanta para que acometan a defenderle a él los reinos que tiene usurpados a Cristo nuestro señor..."²¹².

Paradójicamente la satanización de las "idolatrías" sirvió también como argumento para poder otorgar a los indígenas la categoría de seres humanos porque, como decían los frailes

210 **Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias**, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor, Madrid, 1791, ley 7, tit. I, lib. I. citada en DUVIOLS Pierre, o.c., p. 49. La mencionada ley, aunque determinada por circunstancias históricas propias de la Nueva España (México), fue válida para todas las Indias y retomada en 1538 y 1551.

211 **Recopilación** Ley 6, tit. I, lib. I (1-7-1616), citada por DUVIOLS, o.c., p. 50.

212 **Dictamen sobre el dominio de los Yngas y de los reyes de España en los reynos del Perú**. Publicado bajo el título: "Traslado de un cartapacio a manera de borrador", en **Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú**, Lima, 1917, t. IV, p. 110. Citado por DUVIOLS, o.c., p. 46.

doctrineros, de no ser los indios hombres, Satanás no se habría preocupado por ellos. Pero sobre las conciencias de los "idólatras amerindios se cargó igualmente una terrible culpabilización. Hasta la saciedad se repetirá que "todo viene de sus idolatrías". Y se explicará cuidadosamente que las hambrunas calamidades y mortandad que se abatieron sobre los indígenas después de la conquista española eran el precio de sus idolatrías, de la misma manera que los sufrimientos de babilonios e israelitas habían sido la sanción divina por la infidelidad de aquellos pueblos.

La pelea no era sólo contra el diablo

Entre 1556, año en que Carlos V se retira al monasterio de Yuste, y 1563, año de la clausura definitiva del concilio de Trento (iniciado en 1545), España cambió rápida y profundamente de clima espiritual, influenciada por el cisma religioso que sacudía a Europa²¹³.

Con la propagación del protestantismo por el viejo Continente cayó en desgracia el sueño irénico de una conciliación "a pesar de todo", al estilo de Erasmo, quien terminó colocado como tantos otros, en el **Índice** católico de libros y autores prohibidos. Las exigencias de la ortodoxia se agravaron entonces bruscamente. Con Paulo IV subió al trono pontificio un inflexible inquisidor. En España, el Santo Oficio aguzó el olfato para descubrir a los herejes que se disimulaban o que se desconocían a sí mismos como herejes. El mal ejemplo de los heterodoxos se eliminó con el terror ejemplar. En 1558 la Inquisición española quemó a ilustres víctimas que, años antes, hubieran expiado su culpa con penitencias de corta duración²¹⁴. Casi no quedó individualidad poderosa cuya obra no fuera sometida al más minucioso examen y que después de él pudiera escapar a persecuciones, molestias o reproches: ni fray Luis de Granada, ni Ignacio de Loyola, ni Francisco de Borja, ni Juan de Avila, ni Arias

213 Sobre este cambio de "clima espiritual" Véase BATAILLON Marcel, *Erasmo y España*, o.c. p. 699-737.

214 *Ibidem*, p. 709.

Montano, ni fray Luis de León, ni el mismo arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, gran teólogo y figura del concilio de Trento.

Para mantener la unidad espiritual de los españoles -columna mayor de la cohesión política nacional- las medidas preventivas fueron tan rigurosas como las represivas: la importación de libros no se podía hacer sin real permiso -so pena de muerte y confiscación de bienes-; la impresión de los mismos sólo era autorizada mediante licencia; todas las librerías y bibliotecas, tanto públicas como privadas, fueron sometidas a rigurosa inspección; las copias de libros escritas a mano no podían ser comunicadas a otras persona, bajo pena capital, cuando se refiriesen a doctrina y religión; etc.²¹⁵.

La fobia antiherética tan intensa en España también llegó al Nuevo Mundo y alcanzó a los franciscanos de México quienes, después de unos decenios de relativa apertura, terminaron cerrándose a cualquier condescendencia con respecto a las antiguas prácticas indígenas²¹⁶.

Para fortalecer el control de la institución eclesiástica se tomaron, a partir de Trento, una serie de medidas que limitaban los privilegios (exenciones) de las ordenes religiosas y reforzaban la autoridad de los obispos en lo tocante a la predicación, evangelización, administración de los sacramentos y doctrina en general. En ese sentido se expidieron los Breves pontificios *In principis apostolorum sede* (1564), *In tanta rerum* (1572), *Sacri Apostolatus* (1615) e *Inescrutabili Dei providentia* (1622).

Los religiosos vieron con amargura cómo se recortaban su poder y libertad de acción, y emprendieron la lucha por conservar sus antiguas prerrogativas multiplicándose por doquier los conflictos con los obispos y con el clero secular sobre beneficios, facultades, diezmos, aplicación de la disciplina y restricción de los privilegios de los regulares²¹⁷.

215 Cf. MIRANDA José, *España y Nueva España en la época de Felipe II*, México, U.N.A.M., 1962, p. 48-54.

216 Cf. RICARD Robert, *La conquista espiritual de México*, traducción de Angel Ma. Garibay K., México, Editorial Jus, 1947, p. 112-113; LEON-PORTILLA Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 2-3.

217 Cf. DUSSEL Enrique, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo I/1: *Introducción general*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1983, p. 543-552; PRIEN Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1985, p. 247-253; VILLEGAS Juan (S.J.), *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú*, Montevideo, Cuadernos del Itu, 1975.

En Nueva España, el inquisidor episcopal y segundo arzobispo de México, Alonso de Montúfar (1554-1571) llegó decidido a hacer cumplir la disposiciones y la ortodoxia tridentina, prestando una particular atención a las actuaciones y doctrina de los frailes, a quienes no permitió olvidar que Martín Lutero también lo había sido.

Puesto que muchas cosas que se consideraban ortodoxas en 1530 se volvieron sospechosas en 1560, Montúfar y sus delegados, con celo considerable, llevaron repetidas veces ante la Inquisición a los prelados monásticos y a los frailes, cuestionaron sus predicaciones e investigaron sus publicaciones, al acecho de la más mínima señal de heterodoxia²¹⁸. En esa labor de vigilancia y control cayeron bajo la censura un par de obras de dos de las más veneradas figuras de los franciscanos en México: fray Juan de Zumárraga -antecesor de Montúfar en el arzobispado- y fray Maturino Gilberti.

Montúfar, quien había mandado examinar la **Doctrina breve muy provechosa**, escrita por Zumárraga en 1544, para determinar si era herética, la hizo retirar de circulación el 3 de noviembre de 1559²¹⁹. Cinco meses más tarde, el 6 de abril de 1560, Montúfar prohibió la venta y uso del **Diálogo de la doctrina cristiana en lengua tarasca**, escrito por el gran lingüista Maturino Gilberti²²⁰.

Un año después el arzobispo le escribía al rey Felipe II una carta (4 de febrero de 1561) particularmente reveladora de los conflictos que oponían a regulares y seculares. En ella Montúfar informaba al monarca que los religiosos ejercían poderes espirituales y temporales, y gobernaban a los nativos como si fueran sus vasallos, excluyendo de este proceso a las autoridades del clero secular y a las autoridades civiles. El prelado se quejaba de que algunos frailes se habían arrogado funciones propias de los obispos, y alentaban a los indígenas a oponerse a sus pastores, con lo que causaban una gran perturbación en la colonia. Se lamentaba Montúfar de que los frailes hacían sus propios autos de fe y aplicaban severos castigos a los indígenas, en especial a los jefes indios prominentes.

218 Sobre la Inquisición de Montúfar y el clero novohispano entre 1555 y 1571 trae un documentado análisis Richard E. GREENLEAF, **La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI**, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 126-167.

219 La **Doctrina breve** estuvo prohibida hasta 1573, cuando una declaración papal permitió que se usara la obra modificada. Cf. GREENLEAF, o.c., p.134.

220 *Idem*, p. 135-136.

No es que Montúfar fuera más benévolo con la herejía. Se quejaba porque los frailes invadían sus funciones inquisitoriales: decía al rey que cuando había llegado a Nueva España los frailes le pidieron permiso para castigar a los nativos pero "Ahora ya no me lo piden, porque pretenden tener facultades superiores a las del obispo"²²¹.

Añadía Montúfar en su carta que le molestaba en particular que los frailes obstruyeran el cobro del diezmo que hacía el clero diocesano. Tocaba aquí el arzobispo un punto álgido, pues de tiempo atrás la querella en torno al cobro de los diezmos había ofrecido a los religiosos un terreno fértil para sus reproches a la jerarquía y al clero secular.

Recordemos que en 1544, y después en 1550, las tres órdenes mendicantes -franciscanos, dominicos, agustinos- habían dirigido al Consejo de Indias pareceres inequívocos insistiendo en que habían utilizado el desinterés como argumento para predicar el Evangelio a los indígenas, mostrándoles que no buscaban beneficios materiales sino la salvación de sus almas. Subrayaban los frailes que la gratuidad había sido un elemento apreciable para la eficiencia de su apostolado.

Los obispos replicaban que la Iglesia de Indias era ya una iglesia adulta que debía dotarse de un aparato eclesiástico semejante al de la metrópoli -es decir, pasar del régimen de misión al régimen normal de la Iglesia universal-, para lo cual necesitaban recursos.

El enfrentamiento fue áspero. Entre 1555 y 1560, con un clímax en 1558, el Consejo de Indias sería literalmente inundado de relaciones y cartas que denunciaban sin indulgencia las actuaciones de uno y otro bando.

En el caso de los franciscanos su oposición al pago de los diezmos por parte de los indígenas se debió, en buena parte, a una viva hostilidad a la aparición de un clero diocesano de mantenidos y acomodados²²². Para muchos de estos frailes, ya lo vimos, la Iglesia en Indias debía consagrarse a la pobreza y al despojo evangélico propios

221 "Carta a su Magestad del Arzobispo de México, de 4 de febrero de 1561", ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, Indiferente general", leg. 2978, ff. 650-656; citada por GREENLEAF, p. 130-131.

222 Tal es la opinión de Georges BAUDOT que ha estudiado atentamente el asunto en "L'institution de la dime pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents", en *Mélanges de la Casa de Velazquez*, Paris, éd. E. de Boccard, 1965, t.I. p. 167- 221.

de la Iglesia primitiva, de la que consideraban era la reencarnación providencial.

Pero los tiempos habían cambiado. En el último tercio del siglo XVI, la época de los primeros misioneros proféticos y visionarios comenzaba a formar parte del recuerdo y cedía el paso a una Iglesia "adulta", instalada y triunfante. Tanto en el asunto de los diezmos como en el de la subordinación de los religiosos, Felipe II había terminado por favorecer al clero diocesano. Era esa una manera de contrabalancear el poder casi exclusivo del que habían gozado los religiosos durante toda la primera mitad del siglo. Este balance del poder sería habitualmente utilizado por la Corona para administrar desde Europa, durante trescientos años, un inmenso imperio ultramarino.

Otro aspecto de la política general de Felipe II dirigido a restringir la influencia de los frailes y a asegurar el control de las poblaciones indígenas, fue la ecuación que hizo entonces la Corona entre cristianización de los indios e hispanización. A los frailes se les urgió el deber de enseñar el castellano para que los indios pudieran "adquirir nuestra policía social castellana y nuestras buenas costumbres", como rezaba una real cédula de 1550²²³. Pero, precisamente, para preservar a los indígenas de tales costumbres y policía social muchos frailes se habían resistido a difundir la lengua del imperio. Por otra parte, con base en el universalismo cristiano los religiosos habían considerado que no era necesario aprender el castellano para ser buenos cristianos y que ellos eran portadores de **christianitas**, no de **hispanitas**.

Un nuevo golpe vendría con la orden real de que se confiscaran las crónicas mexicanas y se prohibiera la realización de futuros trabajos etnográficos, a los que los franciscanos habían dado tanta importancia para construir la Iglesia indiana, basándose en la exploración metódica de las civilizaciones precolombinas y en el conocimiento de sus lenguas, instituciones y organización. Felipe II desconfiaba de las consecuencias políticas que pudiera tener tal empresa. Lo preocupaba un mundo indígena que daba todavía señales inquietantes de agitación. En Perú, por ejemplo, el virrey Toledo tenía dificultades serias para controlar las rebeliones

223 Cf. RICARD Robert, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933. p. 337.

indígenas. La Corona no estaba dispuesta a que se favoreciera en lo más mínimo cualquier género de simpatía hacia el universo indígena a través de la valorización de su pasado y de las capacidades humanas de sus integrantes. Fue así como el 22 de abril de 1577, Felipe II ordenó al virrey Martín Enriquez:

"...que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros sin que dellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, para que en él se vean; y estaréis advertido de no consentir **que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua...**"²²⁴.

De lo que ya estaba escrito muchos textos desaparecieron. y de otros, que se han revelado fundamentales para la comprensión de aquel mundo que se fué, hubo que esperar hasta el siglo XIX o XX para su publicación, como sucedió con las **Historias** de Motolinía y Sahagún.

Fácil es imaginar la impresión que este cúmulo de situaciones pudo causar en el ánimo de todos aquellos para quienes la dorada Epoca del Espíritu estaba ligada al "tiempo de los religiosos". Ellos habían anunciado el Reino. Llegaban con fuerza la Iglesia y el Imperio. El fracaso de la escatología era inversamente proporcional al éxito de la institución. Como cualquier situación por mala que sea es susceptible de empeorar, a los frailes también les tocó presenciar cómo se diezmaba en unos cuantos decenios la población indígena a punta de epidemias de viruela, sarampión, tifo, difteria y gripe.

La totalidad del continente americano había permanecido aislada del resto del mundo durante milenios y, por lo tanto, al abrigo de ciertos virus, bacterias y microbios para los que los indígenas no tenían inmunidad adquirida ni defensas orgánicas ni medios terapéuticos adecuados²²⁵. Además, la desagregación de las economías

224 ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, **Patronato**, II, **Minutas de Reales Cédulas**, ramo 79, (Negrilla del autor). Citado por BAUDOT, **Utopie et Histoire au Mexique**, o.c., p. 484, quien dedica todo el capítulo X de su libro al tema de "La confiscation des chroniques mexicaines et l'interdiction des travaux ethnographiques". Ver también FRIEDE Juan, "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América", **Revista de Historia de América**, México, 47 (1959) p. 45-94.

225 Para una bibliografía sobre este impacto bacteriano ver SOLANO Francisco de (edición coordinada por), **Proceso histórico al conquistador**, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 115-118.

indígenas por el impacto de la guerra y de la explotación, y la desorientación, la anomía y el desengaño vital que comportó la colonización debilitaron considerablemente a la población indígena.

Ya durante el sitio de Tenochtitlán (1521) se conocieron variedades de tifo y de viruela. Las epidemias que estallaron luego por todo México asolaron a los indígenas de manera casi ininterrumpida, con momentos de recrudescimiento en 1545-1548, 1581-1586 y 1629-1631. Como escribían los mismos frailes, parecía que el aliento de los españoles era letal, incluido el aliento de los misioneros que pudieron verificar cómo en la Historia la búsqueda del sumo bien se puede acompañar también del sumo mal. En menos de cincuenta años desaparecieron las tres cuartas partes de la población indígena²²⁶. Se calcula que, en 1630, México ya no contaba con más del 3% de la población que albergaba en vísperas de la conquista española²²⁷. Los nuevos amos se quedaban sin una preciosa mano de obra; los frailes sin la masa de los elegidos. El fin del mundo llegaba, pero para el mundo indígena, y de manera trágica.

Relajamiento de la tensión utópica. Reinterpretación de los planes divinos

A fines del siglo XVI se había pasado del optimismo escatológico de un fray Toribio de Benavente al pesimismo apocalíptico de fray Gerónimo de Mendieta quien, encargado de escribir una historia de

226 Mucho se ha discutido sobre la magnitud de la población indígena de América a la llegada de los españoles. La tesis "minimalista" de Angel Rosemblatt habla de 13 millones de habitantes, de los cuales cuatro corresponderían a México y tres al bloque andino: Los actuales Ecuador, Perú y Bolivia. La tesis "maximalista" (S.F. Cook, W. Borah, L.B. Simpson) hace cálculos de cien millones y estima que la población de México central a la llegada de Hernán Cortés era de unos 25 millones. Las posiciones intermedias (P. Rivet, B. Bennassar) oscilan entre los 50 y los 80 millones de habitantes para el conjunto de la América precolombiana. Existe cierto consenso para decir que, hacia 1570, no quedaban en la llamada América española (la más poblada) sino nueve millones de indígenas, de los cuales tres millones en México y uno en el Perú.

227 BERNAND Carmen y GRUZINSKI Serge, *Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête*, París, Fayard, 1991, p.569.

las gestas franciscanas en tierras del Nuevo Mundo, concluyó en 1596 su **Historia eclesiástica indiana** comparándose con el profeta Jeremías:

"...me venía muy a pelo asentarme con Jeremías sobre nuestra indiana Iglesia, y con lágrimas, suspiros y voces que llegaran al cielo (como él hacía sobre la destruida ciudad de Jerusalén), lamentarla y plañirla, recontando su miserable caída y gran desventura..."²²⁸.

Para interpretar lo sucedido, Mendieta recurrió al paralelismo entre la historia (paradigmática) del pueblo elegido del Antiguo Testamento y la historia de los indios de Nueva España. Y dividió el todo - a la manera de Joaquín de Fiore- en tres grandes períodos. El primero, el prehispánico, era comparado al cautiverio egipcio de los indios, es decir, el tiempo de la servidumbre de la idolatría. El segundo período era la Edad de Oro de la iglesia indiana (1524-1564), inaugurada por la conquista de Cortés, nuevo Moisés que había permitido liberar a un pueblo postrado en el error y conducirlo hacia la tierra prometida de la Iglesia. Este segundo período correspondía a la edad de oro vivida por el pueblo judío desde Moisés hasta la destrucción de Jerusalén por los babilonios. El tercer período, entre 1564 y 1596, representaba el cautiverio babilónico de la Iglesia indiana: época de desastres sin cuento, durante la cual, mientras aumentaba la maldad y el vicio de los españoles, los indios se veían diezmados por las epidemias de 1576-1579 y 1595- 1596.

El esquema -**mutatis mutandis**- continúa vigente hasta nuestros días: al tiempo de la opresión sigue el tiempo de la liberación; a la edad de oro le llega su cautiverio babilónico...y de nuevo se recomienzan la espera de la liberación y de la tierra prometida. Los creyentes tienen la gran ventaja de poder inscribir los acontecimientos terrenos en una sucesión de causalidades que obedecen a un plan de Dios, del que ellos son los intérpretes por excelencia.

En el caso específico de la Iglesia indiana anhelada por los frailes, la postergación de la utopía no se debía únicamente a acontecimientos "externos" como la persistente acción del demonio, los cambios de política eclesiástica y real, la avaricia de los colonizadores o las catástrofes demográficas. Ya desde 1562 observaba

228 MENDIETA Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, III, p. 219.

Mendieta que la disciplina ascética y el entusiasmo misionero de la primera generación había dado paso a un espíritu de rutina burocrática y de desaliento²²⁹.

Señalaba así el fraile un escollo con el que siempre se tropieza: la distancia entre las esperanzas y su realización, entre lo subjetivamente deseable y lo objetivamente posible, hacen que las ilusiones milenaristas y utópicas terminen por decaer porque la exaltación que ellas suponen no puede durar: es demasiado agotadora. Una vez que pasan los momentos de intensa creación e innovación en los que un entusiasmo colectivo parece empujar la Historia hacia su **todavía no**, todo lo que ha sido dicho, hecho, pensado y sentido durante el período de tormenta fecunda no sobrevive sino en forma de recuerdo. Recuerdo que, para no esfumarse definitivamente, debe ser revivido periódicamente. Para eso sirve toda una batería de fiestas, representaciones, prédicas y ceremonias, religiosas o civiles²³⁰.

A pesar de las dificultades -tal vez a causa de ellas- la exaltación y la efervescencia por el cielo nuevo y la tierra nueva nunca mueren del todo. Emigran. Se van hacia los límites, las fronteras, la periferia, donde las voluntades son más reciamente exigidas y donde se goza de un margen de maniobra más amplio. Así sucedió en el imperio español del Nuevo Mundo: la utopía voló hacia los confines.

229 Cf. GARCIA ICAZBALCETA Joaquín, editor, *Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594*, 2a edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 1-29.

230 Cf. DURKHEIM Emile, *Sociologie et Philosophie*, Paris, P.U.F., 1953, p. 134-135.

Capítulo 5

La ciudad de Dios en la periferia del imperio

- * *El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*
- * *¿Cristianismo Feliz? ¿Teocracia socialista? ¿República comunista cristiana?*
- * *El pedestal de la utopía*
- * *La utopía en su laberinto*

El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)

A la mayor gloria de Dios y al servicio de Su Majestad, la diligencia de los padres jesuitas logró -entre el inicio del siglo XVI y la primera mitad del XVII- "reducir a vida política y humana" una importante población indígena en un alejado rincón del imperio español.

Por sus características, dimensiones, duración y repercusión, el llamado "sagrado experimento" de las **Reducciones de Guaraníes** o **Reducciones del Paraguay** resultó absolutamente único en la historia. Los Treinta pueblos guaraníes "reducidos" significaron la evangelización y sumisión pacífica a la Corona de España de un extenso cuadrilátero de aproximadamente 650 Kilómetros de Norte a Sur y 600 Kilómetros de Este a Oeste, que abarcaba territorios hoy pertenecientes a Argentina, Paraguay y Brasil²³¹.

231 Territorialmente no hay que confundir las "Reducciones del Paraguay" con la "Republica del Paraguay". De las 30 Reducciones existentes en 1768, sólo 8 se encuentran en territorio del actual Paraguay, mientras 15 se hallan en territorio argentino y 7 en territorio brasileño. Tampoco hay que confundir las Reducciones del Paraguay con la "provincia Jesuita del Paraguay", a la que pertenecían las Reducciones. La Provincia Jesuita del Paraguay, fundada en 1604, tenía como capital la ciudad de Córdoba y comprendía los territorios de las actuales repúblicas de Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay y el sudeste de Bolivia. El que esa provincia jesuita se llamara del "Paraguay" se debe a que, en el momento de su fundación, la región se llamaba "Provincia civil del Paraguay" desde el punto de vista de la administración española.

Tan magna empresa es uno de los timbres de gloria de la entonces joven Compañía de Jesús que fundara, en 1534, un ex-soldado "desgarrado y vano" (son sus propias palabras), el vasco Iñigo López, mejor conocido como San Ignacio de Loyola (1491-1556). Orden religiosa típica de la Contrarreforma católica, la ignaciana "caballería ligera del Papa" estaba animada por un ardiente celo misionero que la empujó inmediatamente, **Ad maiorem Dei gloriam**, hasta los confines del mundo.

En 1541, al año siguiente de la aprobación de la Compañía de Jesús por Paulo III, ya se encuentran jesuitas en la India y, en 1546, en el Japón. Tres años después los hallamos en el otro extremo del globo iniciando, en 1549, su obra misionera en Brasil. En 1566 los autoriza Felipe II a pasar a sus dominios de América²³², y dos años más tarde abren en Lima su primera casa. De allí parten hacia el Sur (Tucumán y Chile) y hacia el Norte (Quito). En 1572 ya se han establecido en México y, en 1587, han llegado al Paraguay y erigido un colegio en Asunción.

El 29 de diciembre de 1609, a unos doscientos cincuenta kilómetros al sur de Asunción, no muy lejos de la confluencia de los ríos Paraná y Paraguay, los jesuitas fundaron su primera Reducción entre los guaraníes²³³. En 1627, esto es, después de dieciocho años de actividad, habían fundado catorce Reducciones, con una población total de treinta mil personas²³⁴. Cien años más tarde, en 1732, momento del máximo florecimiento social y económico y de la mayor extensión territorial del llamado "Estado" jesuita del Paraguay, éste comprendía treinta Reducciones de guaraníes con una población aproximada de ciento cincuenta mil personas²³⁵. Había

232 La decisión fue muy oportuna para los intereses españoles, pues los activos jesuitas portugueses asentados en Brasil -en 1553 ya eran una treintena- deseaban ardientemente penetrar en el Paraguay oriental. El gran misionero jesuita portugués Manuel Nóbrega había escrito en tal sentido a Ignacio de Loyola poco antes de la muerte de éste en 1556. Dado que los límites entre los imperios coloniales español y portugués eran entonces objeto de controversia, la historia de la región habría podido ser muy diferente si los jesuitas españoles no se hubieran hecho presentes de manera tan eficaz en esa zona limítrofe del Paraguay.

233 Se llamó "San Ignacio"; después tomó el nombre de San Ignacio Guazú (Mayor) para distinguirla de San Ignacio Miní (Menor), Reducción fundada poco después en otra parte.

234 Para una detallada y documentada descripción de la secuencia de la fundación de las Reducciones, FURLONG Guillermo, S.J., **Misiones y sus pueblos guaraníes (1610-1813)**, Buenos Aires, Impr. Balmes, 1962, p. 91-116.

235 Cf. ARMANI Alberto, **Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)**, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 96-97 (primera edición en italiano, Roma, 1977). Las

entonces más habitantes en las Reducciones jesuitas que en las tres Gobernaciones civiles del Río de La Plata, Paraguay y Tucumán juntas²³⁶. En cada una de las Reducciones la población osciló, según las épocas, de un mínimo de mil quinientos a un máximo de siete mil habitantes. Cifras importantes si se considerara que, en 1738, Buenos Aires tenía únicamente 4.436 habitantes²³⁷. La vida de tan inmenso conjunto estaba regida por apenas un centenar de jesuitas pues, en cada Reducción, los misioneros presentes eran dos o tres, y estaba excluida la presencia de otros europeos. Tan escaso número se suplía con una estricta selección y esmerada preparación. Esta última hecha con base no sólo en "Ejercicios espirituales" sino también en variadas artes y oficios, para permitir la buena gestión tanto de las almas como de los cuerpos. Por otra parte, la experiencia de los jesuitas era recogida sistemáticamente en el tiempo y en el espacio. En los informes detallados que el superior de cada casa estaba obligado a enviar anualmente al Padre Provincial y éste al Padre General (las famosas **cartas Anuas**), se cristalizaba la vida misionera con sus éxitos y fracasos. Las enseñanzas así obtenidas volvían a los misioneros bajo la forma de instrucciones que se transcribían en un libro de "Ordenes de los Padres Generales y Provinciales". Como nos relata el misionero José Cardiel, en ese libro de Ordenes:

"se trata de nuestro porte religioso y del gobierno de los indios en lo espiritual, político, económico y militar; y se ordenan y mandan en él las cosas más menudas y particulares. Este libro lo tienen los Curas y Compañeros, y se lee por media hora cada semana en presencia de los dos ó tres ó más que hubiere en el pueblo. El

cifras pueden, sin embargo, ser mayores, como deja entrever el mismo Armani aludiendo al historiador Efraím Cardozo quien sostiene que el número de guaraníes efectivamente presente en las Reducciones era por lo menos el doble de lo declarado por los jesuitas; éstos habrían reducido ex-profeso en número de los censados para evadir parcialmente el tributo real de un peso que gravaba a cada individuo varón adulto. De ahí provinieron las polémicas con los gobernadores españoles que debían ocuparse de recaudar el tributo. "ARMANI, o.c., p. 96-97, refiriéndose a CARDOZO Efraím, **El Paraguay colonial. Las raíces de la nacionalidad**, Buenos Aires/Asunción. Ed. Nizza, 1959, p. 125. A partir de 1733 empezó un descenso demográfico debido, según Popescu, a epidemias de viruela y también a un relajamiento en el celo de los misioneros. A partir de 1739, cuando la población había alcanzado la cifra de 74.000 personas, comenzó una paulatina recuperación hasta llegar a contar cerca de 100.000 habitantes en 1768, en el momento de la expulsión de los jesuitas. Cf. POPESCU Oreste, **El sistema económico en la misiones jesuíticas**, Barcelona, Ediciones Ariel, 1967, 2 edición, p. 80.

236 POPESCU Oreste, o.c., *Ibidem*.

237 La ciudad de Buenos Aires tuvo un crecimiento acelerado en los decenios siguientes, llegando a 10.050 habitantes en 1744 y a unos 20.000 en 1764. Cf. MÖRNER Magnus, **Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata**, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968, p. 175 (primera edición en inglés, Estocolmo, 1953).

Superior anda con frecuencia visitando los pueblos todos, y examinando con suavidad si se cumplen; y si eso no basta, con penitencia y rigor. Como todos obran según ese libro, y ninguno puede por su cabeza hacer cosa distinta, sin que haya reprensión o penitencia, todo anda uniforme"²³⁸.

"Todo anda uniforme". Proeza de racionalidad y disciplina que unos admiran y otros execran. Sea como fuere, los más variados testimonios refieren que quien había visto una Reducción las había visto todas, pues hasta su mismo trazado urbanístico correspondía a un esquema fijo: una gran plaza central constituía el corazón de cada poblado, ancha de por lo menos cien metros y larga de unos ciento treinta. En ella se erigía una cruz imponente, acompañada con frecuencia de estatuas de la Virgen y del santo patrono de la Reducción. En la plaza se encontraban, de un lado, la Iglesia, la escuela, el cementerio, las viviendas de los misioneros, los talleres artesanales, los asilos de huérfanos y viudas y otros edificios públicos. Sobre los lados restantes de la plaza se situaban las habitaciones de los guaraníes, dispuestas en largas filas paralelas que partían desde el centro hacia la periferia.

Los indígenas, antes de concentrarse en las Reducciones, vivían en grandes cabañas comunes a varias familias, construidas de paja y barro. Allí se alojaban hasta doscientas familias. La promiscuidad que reinaba tenía, a los ojos de los misioneros, numerosos inconvenientes morales e higiénicos. Los jesuitas poco a poco indujeron a los guaraníes a vivir en ambientes utilizables por una sola familia. Se trataba de habitaciones que medían normalmente cinco metros por seis, en el interior de las cuales se construían a veces divisiones. Estas viviendas unifamiliares se hallaban colocadas, una junto a otra, a lo largo de edificios rectangulares de un solo piso. Cada edificio tenía unos sesenta metros de largo por seis de ancho y estaba dotado de cornisas de un par de metros de ancho que servían para protegerse del sol y de la lluvia.

238 CARDIEL José, S.J. *Breve relacion de las Misiones del Paraguay*, VI, 4, obra inédita escrita en 1758 y publicada, con una introducción, por HERNANDEZ Pablo, S.J., en el volumen 2, p. 514-614 de su *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 volúmenes, Barcelona, 1913.

El esquema urbanístico de los poblados comprendía también un sistema de servicios públicos: molino y horno de panificación, cocinas populares, graneros y depósitos de alimentos, almacenes varios, hornos para fabricar ladrillos, fundiciones de metales y, en algunas Reducciones, tipografías. Existía además un sistema para la conducción del agua corriente que alimentaba las fuentes, lavanderías, baños y letrinas públicas. Este sistema de agua corriente servía también para refrigerar los depósitos subterráneos de materiales perecederos y para la irrigación de los cultivos.

La administración civil de cada Reducción estaba en manos de un cabildo, compuesto exclusivamente por indígenas: un Corregidor, la mayor autoridad civil de la comunidad; un lugarteniente del Corregidor, que ejercía las funciones de éste en caso de ausencia o impedimento; dos Alcaldes ordinarios, funcionarios con cometidos administrativos, jurisdiccionales y de policía; dos Alcaldes rurales, con funciones de policía en el campo; cuatro Capitulares o consejeros; un Mayordomo o Procurador que administraba los bienes comunales; uno o dos Alguaciles u oficiales de policía; y un secretario.

El corregidor era nombrado por el gobernador español de una terna propuesta por los jesuitas. Los otros miembros del Cabildo eran elegidos por los miembros del Consejo saliente, quienes sometían al párroco jesuita, para su aprobación, la lista de los candidatos al nuevo Consejo. Fácil es ver que, en la práctica, la autoridad máxima era el sacerdote jesuita (a quien sus funciones de jefe espiritual de la comunidad le asignaban automáticamente, según la tradición guaraní, un puesto importante en la conducción de los asuntos civiles): era él quien proponía al gobernador la nómina de candidatos a Corregidor; de su visto bueno dependía el nombramiento de los miembros del Cabildo; recibía el informe cotidiano al que estaban obligados los distintos funcionarios y administraba patriarcalmente la justicia de acuerdo con lo estipulado en el ya mencionado **Libro de Ordenes**, elaborado durante el generalato de Vincenzo Caraffa (1646-1649)²³⁹.

239 Respecto a la costumbres penales vigentes en la época, tanto en España como en el resto de Europa - ilustradas y condenadas por Cesare Beccaria en su célebre tratado *Del delitti e delle pene*, publicado en 1764- la legislación de los jesuitas constituía un enorme progreso: se excluía la pena capital; la reclusión a perpetuidad fue reducida, en 1716, a un máximo de diez años de detención; y las penas corporales (azotes) no se debían ejecutar públicamente, salvo en casos excepcionales en que se hubiera dado un grave escándalo público.

Desde el punto de vista de la producción, cada Reducción formaba una unidad económicamente independiente, aunque articulada al conjunto reduccional cuya dirección central se hallaba en Candelaria, donde vivía el Padre Superior de todas las Reducciones.

Las actividades agrícolas fueron las más importantes para la vida económica de las Reducciones. Los cultivos más difundidos eran el maíz, la mandioca, la batata dulce, la caña de azúcar, varios tipos de legumbres y el algodón, con el que confeccionaban los guaraníes su vestimenta. Renglón aparte merece la yerba mate o té paraguayo que se exportaba en grandes cantidades hacia el Río de la Plata. La cría de ganado, que alcanzó notable magnitud - hasta llegar a varios centenares de miles de cabezas de bovinos, ovinos y equinos²⁴⁰- y la recolección de miel, completaban las actividades agrícolas de las Reducciones.

A pesar de que cada Reducción tendía a la autosuficiencia, había intercambio comercial entre ellas. Estos intercambios se efectuaban mediante el sistema de trueque por cuanto en las Reducciones no existía circulación monetaria. Mucho más importante fue el comercio al por mayor entre las Reducciones y la ciudades españolas, particularmente Santa Fe y Buenos Aires. Al dinero recaudado por las ventas se le daba diversos destinos. En primer lugar, había que pagar anualmente el tributo a la Corona Española de un peso de oro por cada guaraní de entre 18 y 50 años²⁴¹. El resto se dedicaba en parte a la compra de materiales y bienes instrumentales que no podían producirse en las misiones y, en parte, al mantenimiento del colegio jesuita de Asunción, donde se preparaba a los futuros misioneros.

En las Reducciones regía un régimen agrícola mixto en el cual, junto a la posesión y el uso privado de fragmentos de terreno (**Aba-mbaé**), se unía en forma preponderante la propiedad y el uso público de la tierra (**Tupa-mbaé**).

240 Según el minucioso inventario realizado por las autoridades españolas en el momento de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1768, en la sola Reducción de San Ignacio Mini había 33.400 vacas, 1.409 caballos, 3.571 mulas y 7.350 ovejas. Cf. ARMANI A., o.c., p. 17.

241 Por **Cédula reales** del 30 de enero de 1607, del 17 e abril de 1643, del 16 de octubre de 1661 y del 2 de noviembre de 1679, los caciques quedaban exentos de tales obligaciones y por un tiempo de diez años, llevado posteriormente a veinte, los recién convertidos al catolicismo en las Reducciones. Cf. ARMANI A., o.c., p. 134.

El **Aba-mbaé** ó "propiedad del indio" consistía en lotes ("chacras") repartido entre las familias particulares que tenían, no su propiedad sino su posesión y usufructo. Los lotes se concedían generalmente por cacicazgos, y el cacique o el jesuita, directamente, asignaba después a cada jefe de familia la extensión correspondiente de terreno cultivable, de cuya cosecha era propietario cada jefe de familia.

La parte de tierra perteneciente a toda la colectividad era llamada **Tupa-mbaé** o "propiedad de Dios". Cultivaban por turno estos terrenos comunales algunos indígenas elegidos por su capacidad, los cuales eran recompensados por la prestación de su trabajo con fondos de la comunidad, otorgados en especie. Además, dos o tres días de la semana trabajaban en el Tupa-mbaé casi todos los habitantes de la misión²⁴².

Los productos de la tierra comunal servían para cubrir las necesidades generales de la colectividad, para pagar el tributo al rey, para el sostenimiento de los misioneros, de los incapacitados, de los enfermos, de la viudas y huérfanos, así como para satisfacer los consumos y los suministros de semillas y herramientas de cada familia, y para socorrer a los habitantes de la Reducciones vecinas cuando se encontraban en dificultades. De lo que producía el Tupam-baé se cubrían también los gastos para la formación personal, edificación y ornamentación de iglesias, construcción de obras públicas, gastos de defensa y dotación de los talleres comunales. También formaban parte de los Terrenos comunales los bosques y pastizales para las manadas de equinos, ovinos y bovinos, gracias a las cuales se distribuía carne a todos los habitantes de las Reducciones dos veces a la semana. Había, además, dos inmensos campos de pastura comunes a las treinta Reducciones: la Vaquería del Mar y la Vaquería de los Pinares, donde el ganado vivía en estado salvaje. Cuando alguna Reducción tenía escasez de carne, enviaba a las Vaquerías un cuerpo de entre cincuenta y sesenta vaqueros indígenas que volvían al poblado, después de algunas semanas, con unos cuantos miles de reses.

Si la agricultura fue la principal actividad económica de las Reducciones, también la industria y las artesanías aportaron su

242 Sobre las diferentes versiones en torno al tiempo que debían trabajar los indígenas en el Tupam-baé, Cf. POPESCU O., o.c., p. 119-120.

contribución a la prosperidad de las misiones. El territorio de éstas, era, en efecto, relativamente rico en arcilla, piedra para construcción y hierro²⁴³.

Los misioneros trataron de encaminar a las Reducciones hacia una especie de autoabastecimiento manufacturero, dadas las dificultades de aprovisionamiento externo por causa de la extensión del territorio y la precariedad de las vías de comunicación. En todas la Reducciones se crearon talleres donde los guaraníes recibían adiestramiento en distintas artes y oficios mecánicos. Los indígenas demostraron ser óptimos artistas en la decoración en madera, terracota y piedra, así como valiosos artesanos en la elaboración de objetos de arcilla, madera y metal, y en la producción de tejidos de algodón y de lana.

Documentos de los jesuitas e inventarios redactados por las autoridades españolas después de la expulsión de la Orden del Paraguay, prueban la existencia de fundiciones de metales, talleres de carpintería, hornos para cocimientos de tierras y para la fabricación de vajilla y decoraciones, establecimientos para hilar y tejer fibras vegetales y animales.

El progreso material alcanzado por las Reducciones está testimoniado, en fin, por el desarrollo de la industria gráfica y textil, y hasta de astilleros para la fabricación de pequeñas embarcaciones destinadas al tráfico fluvial. La industria tipográfica fue introducida - al parecer- en 1695 y prosperó en las Reducciones desde los primeros decenios del siglo XVIII. Como término de comparación, debe pensarse que Buenos Aires debió esperar hasta 1780 para contar con la primera imprenta²⁴⁴. Dicho sea de paso, los jesuitas introdujeron signos tipográficos especiales para la fonética del guaraní, al que elevaron a lengua literaria, contribuyendo de manera decisiva a que no se convirtiera en reliquia histórica sino que, hasta el día de hoy, sea una de las dos lenguas oficiales del Paraguay. En las Reducciones, aunque las lenguas oficiales fueron el español y el guaraní, esta

243 En 1700, el padre Anton Sepp descubrió yacimientos de hierro casi aflorando en la superficie y enseñó a los guaraníes la técnica de la extracción y elaboración de este mineral.

244 Cf. FURLONG Guillermo, S.J., *Historia y Bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses (1700-1850)*, 3 vols., Buenos Aires, Ed. Guaranía, 1953-1959; primer volumen, *La imprenta en las Misiones del Paraguay*, Buenos Aires, (1953)

última era, en la práctica, la lengua corriente. El español se enseñaba a fondo sólo a pocas personas y fue siempre una lengua extranjera, usada únicamente en algunos informes oficiales para las autoridades civiles de las gobernaciones de Asunción y Buenos Aires²⁴⁵. Al igual que sus colegas franciscanos de México, los jesuitas del Paraguay vieron las necesidades del aislamiento para formar al "hombre nuevo". Esta "cuarentena espiritual", para proteger a los guaraníes del trato con los españoles, fue salvaguardada por la situación geográfica de las Reducciones, la prohibición de los extraños de permanecer en ellas y la barrera de la lengua. Como el canto, la música y la danza constituían el pasatiempo favorito de los guaraníes en los momentos de descanso y en los días festivos, en la próspera escuela de música de la Reducción de Yapeyú se formaron maestros de música, especialistas en trompeta y corneta, violín, viola y violoncelo, órgano e instrumentos indígenas. En la misma Yapeyú había una fábrica de instrumentos musicales que produjo, inclusive, órganos.

En 1683, las autoridades civiles y eclesiásticas españolas efectuaron dos investigaciones para tratar de establecer la efectiva riqueza de la misiones. Ambos informes confirman que la Reducciones vivían sin opulencia, pero en un autoabastecimiento decoroso²⁴⁶.

De todos formas la fama de la inmensa riqueza de la Reducciones persistió, pues, en 1699, cuando se esperaba una inspección del gobernador, el superior de los jesuitas aconsejó a los misioneros que por ningún motivo se jactaran ante los españoles de las posesiones de las Reducciones y que, en cambio, procuraran mantener los talleres cerrados durante la inspección²⁴⁷.

245 Véanse los ensayos de Bartomeu MELIÀ, "La entrada del castellano en el Guaraní del Paraguay", "Conquistar la lengua Guaraní", "El Guaraní y su reducción literaria", en *El Guaraní conquistado y reducido*, Asunción, Universidad Católica, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988, 2 edición, p. 237-271. Del mismo Melià, *La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay*, 2 vols., Université de Strasbourg, 1969 (thèse non publiée). Recordamos que en el amplio espacio de las Reducciones, donde convivían diversas tribus, se terminó por desarrollar una lengua franca guaraní que unificó los dialectos más difundidos.

246 Informes del Gobernador de Buenos Aires, José de Herrera y Sotomayor, 9 de enero de 1683, y del arzobispo González de Poveda, presidente de la Real Audiencia de Charcas, 31 de octubre de 1683. Cf. ARMANI A., o.c., p. 136.

247 Cf. MORNER M., o.c., p. 97, quien cita, en la página 213, la carta con las instrucciones en ese sentido, escrita por el Padre Superior M. Sánchez el 15 de mayo de 1699.

Es claro que la organización económica descrita y el nivel de vida alcanzado pudieron mantenerse, entre otras cosas, porque el territorio fue siempre lo suficientemente extenso para permitir la fundación de nuevas comunidades autosuficientes, cuando se daba un incremento demográfico importante como fue el caso a finales del siglo XVII y principios del XVIII.

"Del uso perfecto del tiempo". Así se titulaba, significativamente, un libro escrito en guaraní (**Ara porú aguiyey hába**) en el que

"enseña al autor a los indios, punto por punto, cómo pasar el día integro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino a la Iglesia asistiendo a la Santa Misa, ora recitando el Santo Rosario o haciendo cualquier otra cosa"²⁴⁸.

De este "uso perfecto del tiempo" dan testimonio los relatos de los jesuitas sobre la vida cotidiana en las Reducciones: cada día es igual al anterior y tan igual en un pueblo como en otro²⁴⁹. Como refiere uno de los misioneros:

"Muy desde el principio de su Reducción y conversión a vida política y cristiana los impusieron los Padres en la diaria distribución, que uniformemente se guarda hoy día en todos los treinta pueblos, desde la mañana a la noche, sin que en tal distribución haya diferencia alguna entre pueblo y pueblo"²⁵⁰.

Las horas y los días, las semanas y las estaciones del año parecen sucederse con la regularidad del reloj de ruedas que había en cada Reducción. Las mismas figuras salen a las mismas determinadas horas, se ponen en movimiento, y repiten en una rutina constante los mismos gestos.

248 PERAMAS José Manuel, S.J., **La República de Platón y los Guaraníes**, Buenos Aires, Emecé Ed., p. 96. El original latino es de 1793.

249 Para este punto, además del citado libro de Armani (p. 138-151), me ha sido de utilidad la sugestiva síntesis sobre "La vida en las Reducciones o el uso perfecto del tiempo", publicada por Bartomeu MELIÀ, S.J. en la recopilación de sus ensayos de etnohistoria, **El Guaraní conquistado y reducido**, o.c., p. 210- 219. Para la descripción de la vida de la Reducciones, Melià utiliza tres obras fundamentales, de referencia obligada: José Cardiel y su **Carta-Relación** (1747), editada por Guillermo Furlong, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953; José de Escandón S.J. y su **Carta a Buriel** (1760), editada por Guillermo Furlong, Buenos Aires, Editorial Theoria, 1965; PERAMAS José Manuel, S.J., **La República de Platón y los Guaraníes**.

250 ESCANDON, en Furlong, o.c., 1965, p. 87.

Para levantarse se tocaba en invierno a las 5 y en verano a las 4 de la mañana. Todos los menores de doce años acudían al catecismo. Seguía después la misa, cantada o rezada, según días y ocasiones. Luego, muchachos y muchachas, por separado, recibían el desayuno. Inmediatamente después comenzaba la instrucción escolar -tanto para los niños como para las niñas- consistente en lectura, escritura, música, canto, artes y oficios (a las niñas se les enseñaba principalmente, corte, costura y bordado). La instrucción duraba hasta la tarde, interrumpida por una merienda a mitad de la jornada. Se volvía entonces a la Iglesia para el Rosario, las vísperas y las letanías. Después de esto los niños guaraníes eran acompañados hasta su casa; y aquí, durante el tiempo que quedaba antes de la hora de acostarse, tenía lugar un mínimo de vida familiar.

Los jesuitas dieron mucha importancia a la educación de los niños pues comprendieron, desde un principio, que el futuro de la empresa reduccional estaba en la "modelación humana y cristiana" de los niños, tanto como en el apoyo de los caciques: aunque la educación era impartida a la generalidad de los niños, a los jóvenes "bien nacidos" se les proporcionaba una enseñanza más esmerada. Este hecho, coherente con la tradición política de la Compañía de Jesús, muestra cómo se conservaron o toleraron las antiguas estructuras sociales de las tribus y los clanes, pues los caciques, a pesar de su progresiva pérdida de influencia, constituían un factor de cohesión de la comunidad al que los pocos misioneros presentes en la Reducciones tenían que recurrir para mantener firme el "tejido social"; de ese modo, el progreso cultural y la estabilidad política, articulándose en el grupo de los caciques, quedaron estrechamente conectados.

Para los adultos, la jornada de trabajo, cuya duración variaba de cuatro a seis horas, estaba también organizada en detalle por los misioneros. El primer servicio público que funcionaba cada mañana era el médico-asistencial. Los ayudantes sanitarios, cuatro a seis guaraníes por cada Reducción, pasaban de casa en casa para informarse sobre la salud de todos los familiares. Después de la visita de los asistentes sanitarios, los hombres iban a trabajar en el campo o en los talleres, según su especialización. Las mujeres se ocupaban de las tareas domésticas, ayudaban a cultivar el aba-mbaé y se dedicaban también al trabajo textil.

Después de cenar cada quien se retiraba a su casa a descansar o a dormir. La vida familiar se reducía a la noche, tal como acontece hoy en las sociedades industrializadas.

"Cerrada la noche se toca la queda, y empieza la ronda toda la noche en vela para la guarda y quietud del pueblo, y para que cada cual se quede recogido en su casa, sin ir a casa ajena"²⁵¹.

En el correr de la noche, a tres intervalos de tiempo determinados, se hacía sonar los tambores a fin de que los encargados de las rondas nocturnas pudiesen saber la hora. Esta costumbre fue interpretada por la literatura periodística como una invitación de los misioneros a los guaraníes para que ejercieran sus deberes conyugales y proflerasen; no hay pruebas, sin embargo -a pesar de que Hegel se lo haya creído- de que la racionalidad planificadora de los jesuitas hubiera dado para tanto.

Dentro del previsible y eterno retorno de un tiempo aparentemente inmóvil irrumpía, obstinada, la vida, el amor y la muerte. Pero aun los bautismos, las bodas y los entierros se realizaban programadamente. Los entierros se llevaban a cabo como última ceremonia del día; los bautismos, después de la misa del domingo; las bodas, en fechas preestablecidas para el casamiento de 15, 20 o más parejas en un solo día, siendo normalmente el marido de diecisiete años y la mujer de quince, como aconsejaba el "Libro de Ordenes" de las Reducciones.

Para romper la monotonía del tiempo idéntico estaban los "tiempos fuertes" de las fiestas litúrgicas: ocasión de bien formadas procesiones, de músicas y cantos, de danzas, de representaciones a modo de autos sacramentales y de graciosos entremeses. También estaban programadas las variaciones de los jueves, cuando incluso los adultos volvían a asistir al catecismo; de los sábados, siempre más festivos por estar dedicados a la Virgen María, con misa y letanías cantadas; y estaba el domingo, día de prolongadas ceremonias religiosas en la iglesia, día de diversión y ejercicios militares en la plaza, y de caza y pesca en bosques y ríos.

¿Cristianismo feliz? ¿Teocracia socialista? ¿República comunista cristiana?

A través de "cartas edificantes"²⁵² y variadas narraciones, muchos misioneros jesuitas como los Padres Seep, Dobrizhoffer, Paucke, Cardiel, Escandón, Peramás²⁵³ -algunos de ellos escribiendo desde el exilio con perspectivas de justificación apologética-, ofrecieron un cuadro ideal del modo como funcionaban las Reducciones en su fase final, fase a la cual nos hemos referido en el párrafo anterior. Las Reducciones aparecían, en ese estadio, como la realización de una sociedad **radicalmente otra**, en la que, por añadidura -como pide el pensamiento utópico- sus principios fundadores se reencontraban en todos los detalles de la vida cotidiana de sus miembros. Los resultados alcanzados en el lejano Paraguay se consideraban más que meritorios, habida cuenta de la capacidad limitada de unos indios continuamente infantilizados en los relatos misioneros. Como escribía el Padre Cardiel al Padre Calatayud:

"...el indio nunca sale del entendimiento y capacidad de niño. Crece el cuerpo, y el entendimiento, punto y honra se quedan como estaban cuando tenía 8 o 9 años, y así llegan hasta la vejez. Y así como en los niños europeos no nos maravillamos de esta falta de capacidad y economía porque son niños, así no nos debíamos maravillar de los indios²⁵⁴.

Inclusive los adversarios de los jesuitas se admiraron de la capacidad desplegada por los Padres para que la libertad de la selva se

252 **Lettres édifiantes et curieuses** (correspondencia de las misiones), 32 vols, Paris, 1703-1773.

253 Para Cardiel, Escandón y Peramás, ver las obras arriba mencionadas. DOBRIZHOFFER Martín, S.J., **Historia de Abiponibus equestri bellicosaque Paraquaria Natione**, 3 vols., Viena, 1784 (**Historia de los Abipones**, 3 vols., Resistencia, Universidad del Nordeste, Argentina, 1967-70); PAUCKE Florian, S.J., **Hacia allá y para acá. Una estadía entre los Indios mocobíes (1749-1767)**, Tucumán/Buenos Aires, 4 vols., 1942-1944; SEEP Anton, S.J., **Reisebeschreibung**, Nuremberg/Brixen, 1696 y **Fortsetzung der Beschreibung**, Ingolstadt, 1710.

254 CARDIEL, **Carta al P. Calatayud**, núm. 32, citada en HERNANDEZ Pablo, S.J., **organización social...**, o.c., I, p. 66. "Doce años estuve en las doctrinas -aclara el padre Cardiel en otro escrito- desde el de 1731 hasta el de 1743, ya con oficio de Cura, ya en otros ministerios, con cuya ocasión estuve muchas veces en todos los 30 pueblos, y después de una interrupción de diez años, hace seis años que estoy en ellas con los mismos ministerios; y siempre encuentro el genio del pobre indio con estas pueriles propiedades, sin adelanto ninguno." **Declaración de la verdad**, (1758), XI, 116 (obra inédita publicada por Pablo Hernández, S.J., Buenos Aires, 1900).

convirtiera en existencia según reloj, el "salvajismo" en "vida política y humana", el paganismo en reedición de la comunidad de la Iglesia primitiva.

Pensadores "ilustrados" como Voltaire, d'Alambert y Montesquieu consideraron la acción de los jesuitas en el Paraguay como "una admirable experiencia en la que el intelecto europeo demostraba su aptitud para crear una sociedad de acuerdo con planes preconcebidos"²⁵⁵. El filósofo Raynal resumía así, en la primera mitad del siglo XVIII, lo que consideraba como principales resultados del gobierno jesuítico de los guaraníes:

"Un gobierno en el que nadie está ocioso ni agobiado de trabajo, en el que la alimentación es sana, abundante, igual para todos los ciudadanos, que están cómodamente alojados y vestidos; donde los ancianos, las viudas, los huérfanos, los enfermos tienen ayudas desconocidas en el resto del mundo, donde todos se casan por libre elección, sin interés; donde la multitud de niños es una consolación, sin ser una carga; donde nada irrita las pasiones artificiales ni contraría las pasiones reguladas por la naturaleza y la razón; donde se goza de las ventajas del comercio, sin estar expuesto al contagio de los vicios del lujo; donde los almacenes abundantes y las ayudas gratuitas entre naciones confederadas por la fraternidad de una misma religión, son un recurso seguro contra la carestía; donde la venganza pública no ha tenido jamás la triste necesidad de condenar a muerte a un solo criminal... Existe allá ese dulce imperio de la opinión, el único, tal vez, que sea permitido ejercer sobre los hombres porque hace felices a los pueblos que se abandonan a él. Tal es, sin duda, el imperio de los Jesuitas en el Paraguay, porque naciones enteras han venido por su propia voluntad a incorporarse a su gobierno y no se ha visto a una sola de sus poblaciones sacudir el yugo. No se osaría decir que cincuenta jesuitas han forzado a la esclavitud a doscientos mil indios que habrían podido masacrar a sus pastores o huir en despoblado"²⁵⁶.

255 Voltaire habla de las Reducciones en *Essai sur les mœurs*; d'Alambert en *Dela destruction des jésuites en France*; Montesquieu en su *Esprit des lois*. La cita es de Morner, o.c., p. 105, quien, junto con Armani (o.c., p. 10-15) nos sirve de guía en esta rápida visita a las opiniones de ilustrados, románticos, liberales y socialistas.

256 RAYNAL, *Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des européens dans les deux Indes*, t. III, p. 305 y 308. Citado en LUGON Clovis, *Les jésuites au pouvoir. La République de Guaranís*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1970, p. 227.

Casi contemporáneamente, en 1743, el abate Ludovico Muratori publicaba en Venecia un libro de amplia difusión, **El Cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en el Paraguay**. El régimen económico-social de las Reducciones le recordaba a Muratori la primitiva comunidad cristiana; el "Estado" jesuita aparecía como una tentativa- nacida en el clima de renovación espiritual que siguió a la Contrarreforma- de realizar una sociedad de molde paleo-cristiano, donde reinase la simplicidad de las costumbres y donde fuese desconocida o vedada la avidez por las riquezas materiales.

A la visión "ilustrada" siguió la visión romántica decimonónica de las Reducciones, representada de manera eficaz por Chateaubriand. Este, en su **Génie du Christianisme**, atribuía gran importancia a los aspectos religiosos y estéticos -sobre todo al papel desempeñado por la música en la conquista de los corazones de los salvajes guaraníes- y negaba el carácter comunista racional de la experiencia reduccional²⁵⁷. Desde la perspectiva de **La razón en la Historia** (Die Vernunft in der Geschichte) Hegel insistiría, por su parte, en la condición no emancipada de los indios de la Reducciones pero señalaría, asimismo, que los Jesuitas habían logrado crear necesidades, fuente de toda evolución.

Llegarían luego las interpretaciones socialistas para insistir en el carácter colectivista de los Reducciones. Precursor en ese sentido fue el escocés Robert Cunningham Graham, uno de los fundadores del partido laborista inglés, con su obra **A Vanished Arcadia**. En la misma dirección insiste el abate suizo Clovis Lugon quien, en el clima de los curas obreros y de las aproximaciones cristiano-marxistas de la postguerra, reavivó el interés por las Reducciones viendo en ellas la primera realización histórica, en los tiempos modernos, del comunismo cristiano²⁵⁸.

Actualmente, autores cercanos a la Teología de la Liberación latinoamericana ponen de relieve que las Reducciones fueron una "utopía anticolonial" tal es el caso del jesuita catalán Bartomeu

257 Siguiendo las huellas de la interpretación romántica, el austriaco Fritz Hochwaelder escribió, en 1941, el drama **Der heilige Experiment**, que fue traducido a varios idiomas y conoció un cierto éxito. Los cinéfilos recordarán también la reciente película de Roland Joffe, **The Mission**.

258 LUGON Clovis, **la République communiste-chrétienne des guaraní (1610-1768)**, Paris, Les éditions ouvrières, 1949.

Meliá, misionero entre los actuales guaraníes y también expulsado del Paraguay, como sus antiguos correligionarios. En su ensayo "La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los Guaraníes", Meliá concluye:

"las Reducciones fueron utopía anticolonial, pero no llegaron a ser política real contra la colonia. Las Reducciones, disfuncionales dentro del sistema, no se atrevieron a atacar al sistema colonial en sus mismas raíces. Este fue el drama de la expulsión de los jesuitas que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia en favor de los indios que sólo pudo ser realizado a medias, y que al fin se volvió contra indios y jesuitas a la vez"²⁵⁹.

En una reciente y documentada **Historia del cristianismo en América latina**, el historiador y pastor luterano alemán Hans Iürgen Prien finaliza así el capítulo que dedica a "Las Reducciones jesuitas del Paraguay: intento de realizar la misión como salvación del hombre entero en un enclave colonial";

"Sin embargo, con todas sus imperfecciones, las Reducciones fueron una utopía anticolonial, un desafío cristiano al sistema colonial, que bajo la influencia ilustrada tuvo que sacrificarse al primado de los intereses coloniales"²⁶⁰.

Viene de lejos la preocupación de los estudiosos por los supuestos orígenes utópicos del "Estado" jesuítico. Ya Montesquieu lo había comparado con la República de Platón cuando, en 1793, el jesuita catalán José Manuel Peramás publicó su **De administratione guaranítica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius**. Peramás, exiliado en Italia después de la expulsión de los jesuitas, se propuso demostrar en sus memorias sobre la experiencia paraguaya que las concepciones políticas de Platón, expresadas en la **República** y en las **Leyes**, habían encontrado una realización al menos parcial entre los guaraníes, merced a la obra de la Compañía de Jesús. Un siglo más tarde, en 1883, el historiador y economista alemán Eberhard

259 El ensayo, publicado originalmente en **Acción**, 14, p. 3-7, 1972, ha sido reeditado en MELIÁ Bartomeu, **El guaraní conquistado y reducido**, o.c., p. 121-129. La cita corresponde al último párrafo de dicho ensayo.

260 PRIEN Hans Iürgen, **La historia del cristianismo en América latina**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985, 1239 p., (original alemán, Gottingen, 1978). El capítulo sobre las Reducciones está en las páginas 255 a 282; la cita corresponde a las últimas líneas de dicho capítulo.

Gothein se dedicó a mostrar el supuesto influjo de la *Civitas solis* del monje italiano Tomas Campanella, utopía publicada en 1623²⁶¹.

Como señala Morner, "prácticamente, todos los estudiosos europeos coincidían (hasta principios de este siglo) en suponer que los jesuitas habían iniciado la tarea sobre la base de planes cuidadosamente elaborados"²⁶². Hasta que, en 1913, el jesuita español Pablo Hernández, en su erudita obra **Organización social de las doctrina guaraníes de la Compañía de Jesús** demostró convincentemente que cuanto se consideraba lo más típico del "Estado" jesuítico se había basado sobre la legislación española y las decisiones de las autoridades españolas.

Después de Hernández, otros investigadores han hecho descender sobre la tierra el Paraíso jesuítico. Morner, y después Armani, lo situaron de manera decisiva en su contexto económico y político. Métraux, Haubert, Susnik, Necker y Meliá han mostrado suficientemente cómo, en muchos aspectos, las instituciones de las reducciones se parecían a las instituciones precolombinas, y que los guaraníes no fueron infinitamente moldeables en manos de los misioneros, de manera que los méritos de lo logrado deben ser compartidos²⁶³.

Circula todavía, sin embargo, la versión de que los jesuitas fueron una especie de Hipodamos de Mileto en la jungla americana, como lo expresa Gilles Lapouge desde una perspectiva libertaria "contra-utópica":

"Sobre las Reducciones jesuitas del Paraguay, los juicios varían. Siempre será hermoso, dice Montesquieu, gobernar a los hombres

261 GOTHEIN Eberhard, *Der Christlich-Soziale Staat der Jesuiten in Paraguay*, Leipzig, 1885.

262 MORNER Magnus, o.c., p.106.

263 Para Mörner, Meliá y Armani ver las obras ya mencionadas. METRAUX Alfred, "Jesuit Missions in South America", *Handbook of South American Indians*, vol. 5, Washington, Smithsonian Institution, 1949; "Le caractère de la conquête jésuitique", *Acta Americana*, vol. 1, Austin, 1943. SUSNIK Branislava, *El indio colonial del Paraguay*, Asuncion, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965-66 (vols. 1-2), 1971 (Vol. 3); *Los aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los guaraníes*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1979-80. HAUBERT Maxime, *L'oeuvre missionnaire des Jésuites au Paraguay (1585-1768), Génèse d'un paradis*, Université de Paris, 1966 (tesis no publicada); *La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris, Hachette, 1967. NECKER Louis, *Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains: les Premières Réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris, Editions Anthropos, 1979.

haciéndolos felices. Voltaire habla de un triunfo de la humanidad y José de Maistre emboca la misma trompeta. Paul Lafargue, por el contrario, quien participó en aquella contra-utopía que fue la Comuna, acusa a los jesuitas de haber sometido a los guaraní a su despotismo. Michelet y Quinet, en su célebre curso común en el colegio de Francia, de abril a junio de 1843, abruman a la Compañía de Jesús: las Reducciones del Paraguay han acabado con los guaraní como en una república de niños donde se desplegó un arte consumado para otorgarles todo, excepto lo que podía desarrollar al hombre en el recién nacido. Favorables o escandalizados, esos juicios se asemejan al designar a las Reducciones como utopías. Esta idea nos parece justa. Las colonias jesuíticas reproducen todos los preceptos del género. Ellas manipulan a los hombres con la misma desenvoltura y sus ciudades evocan a la de Hipodamos"²⁶⁴.

Ya antes, hablando precisamente de Hipodamos de Mileto autor del plano de ciudad en cuadrícula-, había señalado Lapouge cuáles son esos "preceptos del género" que, supone, "reproducen las colonias jesuíticas":

"El utópico somete las anomalías a las normas del plan. Organiza lo imprevisible en monotonía, el desorden en regularidad, el azar en lógica. Funde los deseos en el molde de la necesidad. Prefiere que se extinga la libertad con tal de que triunfe la igualdad"²⁶⁵.

No me voy a engolfar en el piélago del conflicto de interpretaciones a propósito de las Reducciones. Análisis, por lo demás, interesante, que mostraría cómo en este caso, lo mismo que en tantos otros, la historia ha cumplido las funciones del mito, ayudando a explicar lo sucedido para orientarnos hacia el futuro en la dirección -utópica o contra-utópica - que deseáramos seguir. Me limitaré a señalar, a continuación, algunos aspectos que permiten comprender cómo lo que se convirtió **a posteriori** en un modelo utópico casi a-histórico, no fue algo caído del cielo sino el fruto de condiciones socio-políticas muy particulares y de largos decenios de "sagrado experimento" adaptándose "a tiempos, lugares y personas", tal como recomendara insistentemente Ignacio de Loyola a sus hijos.

264 LAPOUGE Gilles, *Utopie et civilisation*, Paris, Flammarion, 1978, p. 180.

265 *Idem*, p. 24.

El pedestal de la utopía

El sistemas de "reducciones" fue una institución político-religiosa para la evangelización y, al mismo tiempo, el sometimiento de los indígenas, destinados a ser incorporados en el orden colonial.

Las Reducciones del Paraguay no fueron, pues, únicas en su género. Otras "Reducciones" (en manos casi siempre de franciscanos, capuchinos y jesuitas) se crearon en todas las regiones fronterizas del imperio español, desde el norte de México hasta la Argentina, pasando por el cinturón de tierras bajas situadas entre los Andes y el Brasil²⁶⁶.

Los mismos jesuitas fundaron en la frontera norte del imperio, en las regiones de Baja California y Sonora, una cincuentena de pueblos administrados eclesiástica y civilmente por los misioneros. Estos poblados estaban fortificados y defendían las inciertas fronteras septentrionales del virreinato de México²⁶⁷, así como las Reducciones jesuitas del Paraguay defendían las aún controvertidas fronteras entre españoles y portugueses. Los jesuitas también organizaron Reducciones en el Alto Perú (hoy Bolivia), entre los indios **Chiquito**, que aportaron al ejército español contingentes guiados por los misioneros en las campañas militares contra otras tribus no sometidas²⁶⁸.

Sobre la orgánica y estrecha vinculación que existió entre las actividades de las autoridades militares españolas y los misioneros, escribía lo siguiente, en 1944, el jesuita español Eguía Ruíz:

"Las avanzadas de la fe...colaboraron con las vanguardias de los ejércitos creyentes; porque a la postre, la mira de entrambas armas era la propia: conquistar nuevos súbditos para Dios".

266 Citemos, a título de ejemplo, los establecimientos de los capuchinos en Venezuela, los de los franciscanos en California, Texas y el oriente de Bolivia (entre los **Chiriguano**), los de los jesuitas entre los **Yaqui** (norte de México), los **Mojo** y los **Chiquito** (oriente de Bolivia) o en la Amazonia peruana.

267 Cf. HERNANDEZ SANCHEZ-BARBA Mario, *La última expansión española en América*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 147 ss.

268 Cf. MORA Bartolomé de, *La guerra de Chiriguanos de 1729*, escrita en la época de los hechos narrados y publicada por M. Ponsnansky, con nota introductoria de A. Métraux, *Revista del Instituto de Etnología*, Asunción, tomo II (1931) p. 101-132. Citado en ARMANI, o.c., p. 56.

Cuando los misioneros jesuitas participaban activamente en las operaciones militares, aunque sin portar armas, continúa el Padre Eguía:

"iban acatando ese profundo misterio de la historia humana que consiste en que haya momentos transcendentales en la vida de los pueblos que no admiten otro remedio más que la sangre humana si se ha de imponer la justicia o el reinado de la paz"²⁶⁹.

Es ese mismo "misterio de la historia" -"misterio de la salvación", para ser exactos- el que había hecho que los franciscanos de Nueva España vieran a Hernán Cortés como un nuevo Moisés.

Una diferencia esencial entre la mayoría de las misiones limítrofes y las Reducciones jesuitas del Paraguay radicó en que, en lugar de poseer una guarnición española, las mismas Reducciones guaraníes organizaron un contingente militar indígena activo y móvil, equipado con armas de fuego y permanentemente a disposición de las autoridades españolas para afrontar circunstancias especiales, según lo determinaban las reglamentaciones reales de 1649. A cambio de este servicio se les garantizó a los guaraníes de las Reducciones jesuíticas la liberación de la encomienda y la reducción del tributo²⁷⁰.

Si el sistema reduccional no fue una invención de los jesuitas, tampoco fueron ellos quienes lo introdujeron en el Paraguay, sino los franciscanos, en 1580, treinta años antes de los jesuitas. Como muestra Necker en su ya citado estudio sobre las Reducciones franciscanas en el Paraguay, la empresa jesuítica representó la última fase de una conquista iniciada por los españoles en 1537. Dos décadas después los conquistadores habían invadido un territorio que abarcaba un radio de 250 Kilómetros al Norte, el Oeste y el Sur de Asunción en 1556. A partir de entonces, por el efecto de los levantamientos indígenas, la zona controlada por los españoles comenzó a disminuir considerablemente hasta que, en 1580, los franciscanos introdujeron el método reduccional, logrando frenar el

269 EGUIA RUIZ Constanancio, S.J., "El espíritu militar de los jesuitas en el antiguo Paraguay español", *Revista de Indias*. Año 5, Madrid, 1944. Citado en MÖRNER M., *Actividades políticas ...*, p. 223.

270 Cf. MÖRNER M., o.c. p. 109-110.

movimiento de resistencia indígena y comenzaron a reconquistar los territorios perdidos²⁷¹.

Hacia 1610 los franciscanos habían logrado que volvieran a manos españolas los territorios que controlaba la Corona en 1556. Es en este momento, a principios del siglo XVII, cuando emprenden los jesuitas su aventura reduccional, prosiguiendo la "conquista espiritual" en territorios y pueblos guaraníes al Sur-oriental del Paraná, que hasta entonces no habían sido sometidos.

¿Cómo logran los jesuitas llevar a su máximo desarrollo el sistema reduccional en que los precedieron los hijos de Francisco de Asís? Hay que tener en cuenta que, aun estando dentro de un mismo sistema colonial, hombres, métodos y perspectivas podían ser diferentes. Entre los jesuitas el misticismo estaba equilibrado por una alta dosis de pragmatismo ("ser contemplativo en la acción y activos en la contemplación") y de búsqueda de eficacia ("saber entrar con la del otro para salir con la de uno", hacer "lo que más conduzca al fin"). El realismo ignaciano del "esperar como si todo dependiera de Dios y obrar como si todo dependiera de nosotros", redujo los vuelos místicos y aumentó los resultados concretos.

El gobierno de las Reducciones franciscanas había dejado una gran autonomía al administrador religioso de cada pueblo. El sistema jerárquico de la Compañía de Jesús se caracterizaba, en cambio, por una organización centralizada que tomaba decisiones, no para cada Reducción, sino para el conjunto, dándole a éste una gran coherencia interna. Ya desde antes de la fundación de la primera Reducción jesuítica, el Padre General Claudio Acquaviva había dado instrucciones al superior en el Paraguay, Padre Diego Torres Bollo, prescribiendo que los misioneros debían celebrar una reunión anual en un determinado poblado, en el cual se cambiarían pareceres e informaciones sobre el trabajo común, haciendo caudal del conjunto de experiencias recogidas por cada uno. A su vez, el superior de las

271 En la misma época en la que se constataba el fracaso de la colonización militar y civil en el Paraguay y la utilidad de los franciscanos en la conquista de los **Guaraní**, una experiencia reduccional semejante y exitosa para los españoles se hizo en el norte de México con los **Chichimeca**. "Reducción" fue "sumisión": Louis Necker ha mostrado la correlación existente entre el establecimiento del sistema de reducciones y el final de las rebeliones indígenas en los territorios guaraníes, Cf. **Indiens Guaraní...**, o.c., p. 141-145 y, sobre todo, p. 249-254, "Appendice I: Détail des mouvements de résistance active des Güaraní à la colonisation espagnole".

Reducciones efectuaría visitas periódicas de control a todas las misiones²⁷².

Dentro de la estructura jesuítica, el Provincial tenía la misión de coordinar los intereses de los colegios (representados por sus rectores y procuradores) y los de las misiones (representadas por el superior y dos procuradores que vivían en Santa Fe y Buenos Aires). Los jesuitas disponían, además, en Sevilla y Madrid de Procuradores Generales estables, encargados de velar continuamente por los intereses de la provincias jesuíticas americanas. A esto hay que añadir el importante papel cumplido por los procuradores especiales enviados periódicamente a Europa por la Provincia paraguaya. Anota Morner que "los jesuitas fueron, al parecer el único cuerpo -temporal o religioso-, que enviaba con regularidad sus representantes a España, lo que por cierto, suponía grandes gastos que quienes no estaban, en realidad, obligados a ellos, preferían evitar"²⁷³.

A la excelente preparación y disciplina de sus miembros y a la eficaz administración de sus recursos humanos²⁷⁴ y materiales²⁷⁵, la Compañía de Jesús unió, pues, un profundo conocimiento del funcionamiento de la administración española a la que, como acabamos de decir, recurrían Provinciales, Procuradores y, cuando era necesario, el mismo Padre General. Por otra parte, a menudo los jesuitas pudieron abogar por sus intereses, aprovechando el que eran confesores, directores espirituales o educadores de personas influyentes, algunas de las cuales, en el Río de la Plata, les debían también favores materiales, como préstamos monetarios o transporte

272 Carta del P. Acquaviva al P. Torres Bollo, 10 de junio de 1608, cf. ASTRAIN Antonio, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, 1913, tomo IV, p. 595.

273 MÖRNER M., o.c., p. 118.

274 El internacionalismo de los jesuitas les permitió contar en las Reducciones del Paraguay, además de españoles y criollos, con italianos, flamencos y alemanes, especialmente seleccionados. En 1759, de los cincuenta y tres misioneros que había en los pueblos guaraníes, por lo menos veinte eran extranjeros, siendo nueve de ellos alemanes. Según Mörner, la suspicacia de la Corona española contra los jesuitas extranjeros en los pueblos guaraníes, motivó el decreto real de 1760, que prohibía a los jesuitas extranjeros el paso a las Indias. Cf. Mörner M., o.c., p. 136.

275 A propósito de la Compañía de Jesús en México, señala el historiador François Chevalier que "une forte discipline intérieure et un moral élevé maintenaient parmi ses membres un esprit de désintéressement personnel, sinon de pauvreté; les riches dons en argent, employés dans le seul intérêt de l'Ordre et non des individus, avaient par là un degré maximum d'efficacité." CHEVALIER François, *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVI-XVIIe siècles*, Paris, Travaux et mémoires de L'institut d'Ethnologie, 1952, p. 217. A la misma conclusión que Chevalier llega Mörner en su estudio sobre las actividades económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. La historia de las ordenes religiosas enseña que, con una buena administración de los bienes, el voto de pobreza personal se convierte en el mejor acumulador de riqueza colectiva.

de bienes y dinero, servicio éste que prestaban los Padres Procuradores en sus viajes a Europa.

Volviendo al tema de las diferencias entre las Reducciones jesuitas y las franciscanas en el Paraguay, un punto clave es el relativo a la **encomienda**. Si los guaraníes estaban sujetos a obligaciones coloniales hacia los Padres jesuitas y hacia la Corona (artesanía y agricultura misioneras, trabajos públicos, tributo al Rey, servicio militar), estuvieron, en cambio, dispensados de la **encomienda** y de otras obligaciones económicas en favor de los colonos de Paraguay, a las que sí estaban obligados los guaraníes de las Reducciones franciscanas.

Al fundar sus primeras Reducciones, los jesuitas pudieron organizarlas sin la interferencia de los encomenderos pues lograron, en virtud de una Cédula Real de 1607²⁷⁶, sustraer a los indígenas, por diez años, del tributo y de la **encomienda**. Pasados esos diez años, la **Ordenanzas de Alfaro**²⁷⁷ -dictadas en Asunción en 1611 y revisadas por el Consejo de Indias en 1618- permitieron que los guaraníes de las Reducciones de los jesuitas permanecieran libres de **encomienda**, lo que se cumplió hasta que fueron expulsados los Padres siglo y medio más tarde.

En este asunto de la exención de la **encomienda** para sus indígenas, los jesuitas supieron aprovechar el interés de la Corona que, desde principios del siglo XVI, trató de disminuir el poder que los **encomenderos** tenían sobre los indígenas, sea para proteger (por razones económicas y religiosas) a los indios vasallos del Rey, sea para impedir que los **encomenderos** se convirtieran en señores feudales demasiado poderosos e ingobernables.

276 "He tenido por bien que de los que se redujeren de nuevo a nuestra Santa Fe Católica y obediencia mía por sola la predicación del Evangelio, no se cobre tributo por tiempo de diez años, ni se encomienden". Real Cédula de 1607, publicada en HERNANDEZ Pablo, S.J. **Organización social...**, o.c., tomo I, p. 511.

277 El oidor Francisco de Alfaro, enviado al Río de la Plata en calidad de visitador con plena autoridad, expidió en septiembre de 1611 sus célebres **Ordenanzas**, que habrían de regular las condiciones sociales de los indígenas en la región. El 11 de octubre del mismo 1611, Alfaro dio a conocer una disposición especial referente a los indios convertidos por los jesuitas: declaró, a pedido de Diego de Torres, provincial de los jesuitas, que dichos indios permanecerían libres de la **encomienda**. Las **Ordenanzas de Alfaro** provocaron un profundo resentimiento entre los encomenderos del Río de la Plata. Los jesuitas -de quienes se sospechaba, con fundamento, que habían instigado la obra de Alfaro- fueron boicoteados, negándoseles incluso las limosnas que hasta entonces recibían. Prudentemente, los jesuitas de Asunción partieron por un tiempo de la ciudad. Sobre las Ordenanzas de Alfaro, cf. MORNER M., o.c., p. 37-40; sobre la salida de los jesuitas de Asunción en 1612, cf. MELIA B., "Las siete expulsiones", en **El Guaraní conquistado y reducido**, o.c., p. 220-234.

Lejos de ser idílicos paraísos terrestres plantados en una historia inmóvil, las Reducciones jesuitas del Paraguay fueron verdaderos y peligrosos puestos de frontera, particularmente en sus primeros tiempos²⁷⁸. Los riesgos eran obvios. El modelo reduccional era, ante todo, eso: una **Reducción** del indígena, que implicaba cambios sustanciales en su vida y que, lógicamente, suscitaba resistencias.

Según la clásica definición del misionero Antonio Ruiz de Montoya en su **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**, libro publicado en Madrid en 1639 y que sigue siendo uno de los documentos más importantes para el conocimiento de la historia de las primeras Reducciones de los Jesuitas:

"Llamamos Reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, **los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana**, a beneficiar algodón con que se vistan; porque comunmente vivían en desnudez..."²⁷⁹.

Al hombre guaraní real se le pretendía sustituir el hombre "reducido" a una determinada concepción de "vida política y humana" que se veía como condición para la reducción a la fe y vida cristiana.

Como escribiera -cincuenta años antes que Montoya-, el gran jesuita del Perú, José de Acosta, en su muy famoso **De procuranda indorum salute**:

"...en los bárbaros debemos procurar que **aprendan ante todo a ser hombres y después cristianos**, es esto de tanto peso, que de ahí hay que esperar o salvación cierta o segura ruina. Por tanto, el primer cuidado del gobernante debe ser el de **reducir estos fieros y silvestres**

278 Una vivaz narración de las múltiples peripecias por las que pasaron los primeros misioneros jesuitas, y de los métodos que emplearon para ganarse la simpatía de los indígenas, HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris, Hachette, 1967, 312 p.

279 MONTROYA Antonio Ruiz de, S.J., *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), 2a edición, Bilbao, 1892, p. 29 (Negrilla del autor).

hombres a conocimiento de que son hombres, y enseñarles las cosas de la vida sociable y política, porque de otra manera en vano les enseñarán las cosas divinas y celestiales a los que aún no son capaces de entender las humanas"²⁸⁰.

Los textos citados de los Padres Acosta y Montoya resumen toda una postura misionera bastante difundida. Según el leal saber y entender de los evangelizadores, a los indios les faltaba lo que, en lenguaje de la época, se designaba con el nombre de "policía", y que hoy denominaríamos "modelación humana"²⁸¹.

El proyecto "reductor" era totalizante. La realización de la utopía reduccional afectó prácticamente la globalidad de la cultura guaraní, como sucedió no sólo con lo que se juzgó incompatible con la "vida política y humana" (desnudez, poligamia, "borracheras" y "ritos supersticiosos", "hechicerías", "abusos", "malos hábitos"), sino también en lo referente a la disposición del habitat, las actividades de subsistencia, los sistemas de parentesco, las formas de gobierno, etc.

En la primera documentación jesuítica sobre los guaraní, escrita entre 1594 y 1639, su 'modo de ser' es presentado como ligado a dos categorías principales que van a ser alteradas profundamente por la "reducción": la espacialidad y la tradición²⁸².

El "modo de ser" guaraní (su **teko**, como decían ellos) estaba ligado al modo como vivían el espacio geográfico. La dispersión aseguraba la libertad. Eso lo veían tanto los misioneros como algunos clarividentes dirigentes indígenas. Así transcribe el Padre Montoya el razonamiento de Potirava:

"La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos,

280 ACOSTA José de, S.J., *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, Salamanca, 1589, p. 355 (Negrilla del autor).

281 Cf. BORGES Pedro, *Metodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 203-244, dedicadas al tema de "La modelación humana del indio".

282 Sigo en este punto a MELIA Bartomeu, S.J., "El 'modo de ser' Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, 50 (1981) p. 212-233; trabajo vuelto a publicar en la ya citada obra de Meliá, *El Guaraní conquistado y reducido*, p. 93-120.

no para nuestro bien, sino para que oigamos doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados"²⁸³.

Dentro de la categoría de la espacialidad guaraní entraría también la migración, y aquel modo particular de vivirla que era el pensamiento y la práctica religiosa de la búsqueda de la "Tierra sin mal"²⁸⁴.

En cuanto a la tradición, son precisamente aquellos comportamientos que más desafían la racionalidad supuestamente universal del misionero, los que revelan los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní: desnudez, comidas raras, poligamia, ritos funerarios, antropofagia, hechicería, etc. Para el misionero casi parece establecerse una oposición sistemática entre esa tradición guaraní y la racionalidad. Cuando, por ejemplo, el chamán Guyraverá se va convirtiendo al catolicismo, se dice de él que "va perdiendo su ser y se va humanando"²⁸⁵. Mientras que el retorno a la tradición guaraní es considerado negativamente:

"se huyeron tres tropas de indios -cuenta un misionero- a sus tierras antiguas, a meterse por aquellos montes a vivir como salvajes, sin acordarse más de Dios"²⁸⁶.

283 MONTTOYA Antonio Ruiz de, S.J., *Conquista espiritual...*, o.c., p. 228-229. Un texto de Claude Lévy-Strauss en *Tristes Trópicos* ilustra, aunque a propósito de una estructura aldeana muy diferente de la de los Guaraní, la importancia de la categoría espacial: "La distribución circular de las casas en torno de la casa de los hombres es de tal importancia, en lo que se refiere a vida social y práctica de culto, que los misioneros salesianos (...) percibieron luego que el medio más seguro para convertir a los Bororo consistía en hacerles abandonar su aldea por otra en la que las casas estuviesen dispuestas en líneas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que administra un argumento a su saber, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas social y religioso fuesen demasiado complicados para dispensarse del esquema que el plano de la aldea hacía patente y cuyos contornos refrescaban perpetuamente sus gestos cotidianos.", citado en MELIA Bartomeu, *El Guaraní...*, o.c., p. 107.

284 Estima Meliá (*Ibidem*, p. 107-108) que "En la búsqueda de un suelo (la "Tierra sin Mal") donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflictos históricos". Pero precisa que la documentación manejada (los escritos de los misioneros jesuitas entre 1594 y 1639) no permite deducir, por lo que se refiere a los Guaraní de esa época, que "todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno a la Tierra sin mal" (frase con la que remite Meliá al libro de Hélène CLASTRES, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guaraní*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 51).

285 *Manuscritos da coleção de Angelis*, (MCA), vol. I, *Jesuitas e bandeirantes no Guayrá (1594-1640)*, Rio de Janeiro, 1951, p. 302. Citado en MELIA B., p. 109.

286 MCA, vol. IV, *Jesuitas e bandeirantes no Uruguay (1611- 1758)*, Rio de Janeiro, 1970, p. 96. Citado en MELIA b., o.c., p. 109.

Del acoso a la "libertad salvaje" son todavía testigos los indígenas asesinados, física o culturalmente, con el pretexto de hacerlos entrar en la "civilización".

La importancia de todos estos cambios en el "modo de ser" guaraní fue captada perfectamente por la sociedad indígena, sobre todo por sus dirigentes religiosos, quienes, en nombre de la "tradición", se opusieron a las transformaciones que querían introducir los recién llegados. La actuación de los misioneros se desarrolló así, en buena parte, como confrontación y respuesta a los "hechiceros", lo que ha dado pie para que los inicios de la aventura reduccional se interprete como una "guerra de chamanes"²⁸⁷, cuyos episodios se encuentran narrados con bastante detalle en las fuentes documentales. Estas muestran cómo los guaraní vieron en los jesuitas unos nuevos y poderosos "hechiceros" que expulsaban demonios, interpretaban sueños y protegían a los poblados contra las calamidades.

Los "payés" -los teólogos de la selva- terminaron por ser silenciados. No habrá sacerdotes católicos entre los guaraní cristianos. Y un pueblo sacerdotal por excelencia, como el pueblo guaraní tribal, quedó pendiente de una palabra religiosa dicha por sacerdotes extranjeros.

En esta "guerra de chamanes" los jesuitas supieron captarse al apoyo de los caciques. A partir de la documentación misionera de la época, Meliá ha señalado cómo, a principios del siglo XVII, "sacerdotes y caciques parecen mostrar una fisura interna, tal vez ya provocada por el primer contacto colonial. Mientras los primeros se aferran desesperadamente al orden tradicional, los segundos están más o menos atraídos por las nuevas oportunidades y hasta inclinados a deshacerse de la autoridad "divina" de sus sacerdotes,

²⁸⁷ "Chamán" es un término de origen siberiano que, en la terminología antropológica, designa a los individuos que tienen relaciones especiales con el mundo sobrenatural en las sociedades en las que no existen especialistas religiosos de tiempo completo. Para el caso de las Reducciones del Paraguay, fue Alfred METRAUX quien lanzó la hipótesis de que los jesuitas eran unos nuevos "Chamanes". Maxime HAUBERT y Louis NECKER retoman ese punto de vista, colocándolo como punto importante de sus interpretaciones. METRAUX Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967 (traducción española, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Madrid, Aguilar, 1973); HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris, Hachette, 1967. Sobre todo el capítulo "Les nouveaux sorciers" (p. 101- 137) y el parágrafo "Messies contre messies" (p. 146-158); NECKER Louis, *Indiens Guaraní et chamanes Franciscains*, o.c., p. 47-53.

encontrando en los nuevos sacerdotes una visión más secular del ejercicio político del poder"²⁸⁸.

Entre esas "nuevas oportunidades" que aportaban los jesuitas, se hallaban las cuñas de hierro para las hachas. Hasta entonces los guaraní no conocían sino las cuñas de piedra, elemento esencial de su cultura agrícola y canoera. Pero cuando se tiene la oportunidad de saltar al neolítico no se vuelve al paleolítico: el papel "convertidor" de las cuñas de hierro aparece continuamente en los relatos fundacionales de los Reducciones. Cuando, por ejemplo, el Padre Roque González -uno de los grandes misioneros jesuitas paraguayos de principios del siglo XVII- entra al Uruguay y quiere fundar una Reducción:

"envía pedir...cuñas para comenzar a rozar... que si hay cuñas estará hecha aquella Reducción dentro de dos años"²⁸⁹.

En su último papel escrito, antes de sufrir martirio, el Padre Roque habla todavía de las famosas cuñas de hierro, según testimonio del Padre Vásquez Romero:

"Fueron juntándose los caciques comarcanos a ver los Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan) **porque recibida la cuña se obligan a reducirse** o si se quieren ir volverla... Este mismo día habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el padre Roque al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella Reducción cual se podía desear y que **si tuvieran cuñas vendrían más de quinientos indios...**"²⁹⁰.

Después de las cuñas vendrán los arados y las yuntas de bueyes, hasta llegar a construir con el tiempo ese gigantesco circuito de dones y contra-dones que fueron las Reducciones guaranícas, sistema que funcionaba con base en los principios de la reciprocidad y la redistribución en torno al cura jesuita²⁹¹, quien terminó siendo

288 Cf. MELIA B., *El Guaraní...*, o.c., p. 151-152.

289 BLANCO José María, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yuhí*, Buenos Aires, 1929, p. 611, citado en MELIA, o.c., p. 149.

290 BLANCO José María, *Historia documentada...*, p. 486-487, citado en MELIA, o.c., p. 149 (Negrilla del autor).

291 Cf. HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne...*, o.c., p. 91- 94; 195-198; 231-235.

aceptado como un verdadero jefe por los indígenas. Jefe que supo ofrecer, incluso, protección militar. Y es que no sólo la Corona necesitaba guardar la frontera. También los guaraní debían proteger sus vidas de las **bandeiras** portuguesas procedentes de la zona de Sao Paulo.

Estas **bandeiras** paulistas, que iban acompañadas de tropas auxiliares de indígenas Tupi, enemigos ancestrales de los guaraní, incursionaban en los territorios de estos últimos para cazarlos como esclavos destinados al mercado brasileño²⁹². Desde 1628, el Provincial jesuita autorizó a las Reducciones a armarse, no sólo con las tradicionales hondas y mazas, arcos y flechas, sino también con armas de fuego, no obstante la oposición del gobernador de Buenos Aires²⁹³.

En 1641, una imponente **bandeira** compuestas por cerca de quinientos "mamelucos" (mestizos tupi-portugueses), dos mil quinientos aliados tupíes, alrededor de novecientas canoas y poderoso armamento, fue desbaratada en Mbororé (11 de marzo) por el ejército guaraní, compuesto de cuatro mil hombres asistidos por el Hermano Coadjutor jesuita Domingo Torres, veterano del ejército español, y comandados por los caciques Don Nicolás Neengirú (jefe de las tropas de tierra) y por Don Ignacio Abiarú jefe de las fuerzas fluviales). En el campo de batalla los paulistas abandonaron en manos de los guaraníes seiscientas canoas y más de cuatrocientos fusiles, mosquetes y arcabuces. Para la época se trató de una batalla de grandes proporciones; si su resultado hubiera sido diferentes es

292 La presión de las **bandeiras** paulistas hacia occidente obedecía a motivaciones políticas y económicas. Entre las primeras estaba la preocupación de las autoridades portuguesas - dada la indeterminación de la frontera entre los dominios españoles y portugueses- por defender al Brasil meridional y, a la vez, amenazar a las colonias españolas del Río de la Plata y el Alto Perú. Por otra parte, estas líneas de penetración colonial desde el este hacia el oeste (portugueses) y desde el oeste hacia el este (españoles), venían a insertarse en una tradición de opuestas tendencias migratorias de tupíes y guaraníes que, desde tiempos inmemoriales, convergían en una vasta región comprendida entre la cuenca amazónica, el Paraguay y la cordillera peruana: portugueses y españoles sustituyeron a tupíes y guaraníes en ese movimiento pendular. Desde el punto de vista económico los paulistas deseaban alcanzar los tesoros mineros del Alto Perú, y aprovisionarse de esclavos.

293 El provincial jesuita, Diego de Boroa, dio la orden de comprar *omnia quae ad belli apparatus opus esse viderentur*. El padre Francisco Díaz Taño recibió el encargo de coordinar las actividades militares de las Reducciones, y dos Hermanos Coadjutores, Antonio Bernal y Juan de Cárdenas, que habían sido soldados, procedieron a la adquisición de fusiles y mosquetes e instruyeron en su uso a los guaraníes. En las Reducciones se dio también comienzo a una rudimentaria producción de tales tipos de armas. Sobre las bandeiras paulistas y la organización militar de las reducciones del Paraguay, me remito a ARMANI Alberto, *Ciudad de Dios, Ciudad del Sol*, o.c., p. 77-87; 111-115.

probable que el curso de la historia en la región del Río de la Plata habría sido sensiblemente diferente.

De la imperiosa necesidad de este ejército guaraní terminaron por convencerse las autoridades españolas pues, en 1642, los jesuitas obtuvieron una licencia real para armar a los indígenas de sus Reducciones con armas de fuego. Posteriormente el virrey del Perú, Marqués de Mancera, autorizó mediante un decreto del 23 de marzo de 1645, el otorgamiento de ciento cincuenta fusiles a las Reducciones. En 1647, el rey de España haría público reconocimiento de la defensa que los guaraní venían haciendo de la frontera con Brasil. Y, en 1649, el virrey, conde de Salvatierra, declararí a los indígenas de las Reducciones jesuitas como tropas reales de frontera, libres de la encomienda y del servicio personal, y obligados sólo a un pequeño tributo. En ese mismo año de gracia, nuestro ya conocido Padre Ruiz de Montoya enviaba una carta al Rey, fechada el 31 de julio -fiesta de San Ignacio de Loyola- en la que le hablaba de la adquisición de setecientas "bocas de fuego".

Después de la derrota de Mbororé los paulistas refrenaron sus impetus, aunque continuaron efectuando rápidas incursiones (las más importantes en 1648, 1651 y 1656), que obligaban a los jesuitas a mantener en pie de guerra al ejército guaraní. Pero ya lo peor había pasado. De manera que los Padres pudieron consolidar y llevar a su máximo desarrollo el "Estado" jesuita del Paraguay que, a mediados del siglo XVII, contaba con 22 Reducciones, a las que se agregaron otras ocho entre 1687 y 1707, para alcanzar la cifra definitiva de 30, inalterada hasta que llegó el fatídico año de 1750.

La utopía en su laberinto

El 13 de enero de 1750, España y Portugal estipularon en Madrid un tratado para la definición de los límites coloniales. Dicho tratado sustituía la línea recta norte-sur -prevista en el Tratado de Tordesillas (1494)- por una nueva línea fronteriza que seguía la orografía y la hidrografía de la región sudamericana.

El Tratado de 1750 estipulaba que España cedía a Portugal la región paraguaya al este de los ríos Uruguay e Ibicuy. En los territorios que pasaban a manos de Portugal se encontraban siete Reducciones de los jesuitas. Los artículos XV y XVI del Tratado de límites señalaban que los guaraníes de esas siete Reducciones serían evacuados, en cuanto súbditos del Rey de España, llevando sólo "las armas, pólvora y municiones que tengan", y que entregarían "los pueblos a la Corona de Portugal, con todas sus casas, iglesias, edificios, y la propiedad y posesión del terreno"²⁹⁴.

Para guaraníes y jesuitas el daño fue enorme. Además de las Reducciones de San Nicolas, San Luis Gonzaga, San Miguel Arcángel, San Borja, San Lorenzo, San Juan Bautista y San Angel, en el territorio cedido a los portugueses se encontraban las estancias comunales de otras cuatro Reducciones: Concepción, San Javier, Santo Tomé y Santa Cruz. A pesar de todo, la Compañía de Jesús tuvo que mostrarse dócil. La Orden ignaciana atravesaba entonces por una dura campaña en su contra, que ganaba terreno en las Cortes de Portugal, Francia y España. El "despotismo ilustrado", celoso de su autonomía ante las interferencias papales, tenía en la mira a la "caballería ligera del Papa". En tales circunstancias los jesuitas no se podían permitir un paso en falso.

El Padre General Ignacio Visconti envió (el 12 de enero de 1751) instrucciones taxativas a los Provinciales del Paraguay y el Perú, y al superior de la Reducciones:

"Mando que V.R. (...) imponga en mi nombre (...) en virtud de santa obediencia, y pena de pecado mortal, para que ninguno impida, o de manera alguna resista, directa o indirectamente, la entrega de los dichos siete pueblos con su territorio (...) a la Corona de Portugal (...) Ordeno y mando (...) que todos y cada uno de los Jesuitas que concurrieron en dichos pueblos, influyan o soliciten que los indios, sin resistencia, sin contradicción y sin excusas, entreguen inmediatamente sus pueblos a la Corona de Portugal, según quiere y manda S.M.C." ²⁹⁵.

294 Texto de tratado de 1750 en *Manuscritos da coleção de Angelis*, o.c., vol. IV, citado en ARMANI A., 123.

295 Instrucciones citadas en ARMANI A., o.c., p. 197.

Pero los guaraníes no tenían voto de obediencia, y dieron una tremenda demostración a los "Padres " de que no eran "niños" incapaces de autonomía.

Entre febrero y marzo de 1753, los guaraníes de cuatro Reducciones , capitaneados por el alférez José Tiarayú, apodado Sepé, tuvieron en jaque a la comisión encargada de trazar los nuevos límites. Unos misioneros huyeron de las Reducciones, otros fueron retenidos en ellas, y algunos permanecieron, solidarizados anímicamente con los indígenas, aunque sin participar formalmente en la rebelión.

Para doblegar la resistencia de los guaraníes se envió, en mayo de 1754, un contingente español de dos mil soldados comandados por el gobernador y capitán general de Buenos Aires, José de Andonaegui. Los portugueses enviaron, por su parte, cerca de mil hombres bajo el mando de Gómez Freire de Andrade, gobernador de Río de Janeiro.

Sepé, nombrado comandante en jefe de las tropas guaraníes, desarrolló una eficaz lucha de guerrilla contra las fuerzas hispano-portuguesas. Desafortunadamente para los indígenas, Sepé cayó en combate el 7 de febrero de 1756. Los guaraníes, que no habían nombrado un lugarteniente, quedaron descoordinados. Tres días después, el 10 de febrero, las tropas hispano-portuguesas atacaron sorpresivamente el cuartel general guaraní en Caaybaté y lo devastaron con fuego de artillería. En poco más de una hora murieron mil trescientos once indígenas, y ciento cincuenta y dos quedaron prisioneros. Los atacantes sólo tuvieron cuatro muertos y treinta heridos. La suerte estaba echada. Tres meses después, el 18 de mayo de 1756, Andonaegui obtuvo el sometimiento de los rebeldes, a los que concedió el perdón real. En diciembre se había casi completado el traslado de la mitad de la población de las siete Reducciones. La otra mitad había vuelto a la selva.

Los jesuitas que escribieron sobre su experiencia de aquellos años concuerdan en que ninguna calamidad anterior -ni siquiera la lucha contra las **bandeiras** paulistas- había sido tan nefasta. Sin embargo, el trabajo de reconstrucción se emprendió con entusiasmo. En el lapso de un año habían regresado cerca de catorce mil indígenas. Tres nuevas Reducciones comenzaron a construirse, y los jesuitas buscaron reforzar sus rangos. En 1760 se autorizó la partida desde

España de sesenta y nueve misioneros, y en 1766 la de otros ochenta, que no tuvieron oportunidad de desplegar su celo porque, el 2 de abril de 1767, el rey Carlos III decretó la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios de España, por razones que "se reservaba en su real pecho".

La medida de expulsión se hizo efectiva, para las Reducciones de guaraníes, en agosto de 1768, con gran despliegue de tropas. Cerca de un centenar de misioneros que se hallaban en las Reducciones fueron conducidos a Buenos Aires bajo fuerte escolta, y embarcados hacia Europa. Los jesuitas no volverían a poner el pie en las Reducciones. Estas se disolvieron gradualmente en manos de administradores civiles que reemplazaron a los misioneros y a los corregidores indígenas. Se dismanteló la estrecha coordinación existente entre las diversas Reducciones; se introdujo una rígida separación entre la administración civil y el cuidado de las almas; se permitió a los colonos establecerse cerca de los pueblos indígenas; fue abandonado gradualmente el sistema de producción y de seguridad social colectiva. Las Reducciones entraron en un decadencia económica, administrativa y social en la que los indígenas no hallaban lo que había hecho atractivo pertenecer a ellas. En los años sucesivos a la expulsión de los jesuitas, la población de las Reducciones disminuyó rápidamente; muchos indígenas prefirieron retornar a la vida nómada, otros -apreciados como buenos artesanos- emigraron hacia los centros urbanos como Buenos Aires, Montevideo, Asunción y Santa Fe²⁹⁶.

La yerba cubre hoy los vestigios del "sagrado experimento": estaba "encarnado" en una historia colonial, que lo hizo posible, y que le asestó su golpe de gracia. La utopía ha regresado a su "no lugar", sólo vive en nuestra memoria. Así es la vida: lo que permanece como epopeya tiene primero que naufragar en la marejadas de la Historia.

296 "Desde el punto de vista demográfico hay que notar que los trece pueblos de las misiones jesuíticas que estaban dentro de la jurisdicción del Paraguay-prescindo de las que integraban la provincia del Río de la Plata- declinan rápidamente, pasando gran parte de su gente a decirse "españoles" en los departamentos y parroquias del Paraguay criollo. En efecto, mientras la población de aquellos trece pueblos contaba en 1761, 44.329 personas contra una población "paraguaya" de 39.739 para 1799 la población de los pueblos de misiones había bajado de 18.473 y la "paraguaya" había subido a 89.597, de los cuales se declaraban como "españoles" 62.352." MELIA B., o.c., p. 243.

Los jesuitas no resultaron ser tan autónomos como se les reprochaba: ni "Estado" dentro del Estado, ni "Iglesia" dentro de la Iglesia. Después de haber sido expulsados de los dominios de Portugal (1758), Francia (1764) y España (1767), terminaron por ser suprimidos como Orden religiosa por el Papa Clemente XIV en 1773. Pero, caso único, volvieron a ser restaurados en 1814 por Pío VII. En la Historia lo definitivo también puede ser provisorio. Por eso las esperanzas no se pierden.

Capítulo 6

Liberación desde la periferia de la periferia

- * *Un fantasma recorre América latina*
- * *Del valle de lágrimas a la tierra prometida*
- * *De nuevo el "hombre nuevo"*
- * *La construcción del Reino y la urgencia de la Revolución*
- * *La travesía del desierto*

Un fantasma recorre América latina

La marcha desde la opresión hacia la Tierra prometida y la construcción urgente del Reino, han resurgido con ímpetu revolucionario en los últimos veinticinco años de la historia latinoamericana. Pero ya no se trata de ir a la periferia a construir el "hombre nuevo". Ahora se anuncia que la liberación vendrá desde la periferia, más aún, desde la periferia de la periferia, es decir, desde los pobres y oprimidos del Tercer Mundo²⁹⁷. Los profetas de este nuevo Exodo se llaman "teólogos de la liberación".

Los asesores del nuevo Faraón le habían hecho saber, oportunamente, que debía tomar las precauciones necesarias. En 1969, después de una visita a América latina, Nelson Rockefeller presentó

297 Afirmación que causa un conflicto entre elegidos, pues para los creyentes de los Estados Unidos de América -considerados faro de libertad y moderna tierra de promisión-, la riqueza y poder de su nación son señal de la elección divina. Al hacer recientemente una "geografía teológica de los Estados Unidos", Lucien Richard, profesor en la Weston School of Theology (Cambridge, EE.UU.) señalaba el interés que suscitaba la Teología latinoamericana de la liberación, pero enumeraba igualmente algunos elementos que dificultaban su recepción en los Estados Unidos, a saber: la crítica a los EE.UU. en el mantenimiento de una situación de opresión de los pobres en América latina; el uso de ciertas categorías marxistas; la apología del socialismo; y que "su afirmación de fondo: Dios toma el partido de los pobres, se opone a la religión norteamericana que ve en los Estados Unidos un país elegido por Dios." RICHARD Lucien, "Géographie théologique des Etats-Unis", *Etudes*, París, juillet-août 1991, p. 89-100.

al presidente Richard Nixon un sonado "Informe" en el que ponía en guardia sobre la agitación existente en ciertos sectores de la Iglesia católica latinoamericana y en el que expresaba su preocupación ante la posible vulnerabilidad de la Iglesia a la penetración subversiva. Rockefeller señalaba que:

"Las comunicaciones modernas y el desarrollo educativo han producido en el pueblo un gran estímulo, lo que ha tenido un gran impacto en la Iglesia (se agrega en una nota: Véase el documento preparado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968), convirtiéndola en una fuerza dedicada al cambio, al cambio revolucionario si fuera necesario. Actualmente la Iglesia, quizá en situación análoga a la de la juventud, con un profundo idealismo, es vulnerable a la penetración subversiva, y está decidida a terminar con la injusticia, revolucionariamente si fuere necesario"²⁹⁸.

Informes como el de Rockefeller comenzarían a multiplicarse²⁹⁹, pues también proliferaron los adeptos del "terminar revolucionariamente con la injusticia". Tanto que, desde 1985, la Conferencia de Ejércitos Americanos -CEA-³⁰⁰ incluyó entre sus temas el análisis de la coyuntura religiosa. Y en la 17 Conferencia Continental de los Ejércitos Latinoamericanos, celebrada en Buenos Aires del 7 al 14 de noviembre de 1987 se decidió promover un "combate intensivo" contra la Teología de la Liberación por considerarla "una de las nuevas formas de penetración marxista" en

298 DEPARTMENT OF STATE, Bulletin, Dec. 9 (1969), p. 504, citado por BORRAT Héctor, "Alerta para infiltrados", revista **Marcha**, Montevideo, enero 16 de 1970, p. 15-16.

299 En el mismo año de 1969 un documento de la **Rand Corporation** (Memorandum RM-6136-Dos, octubre 1969) afirmaba que la Iglesia católica era una fuerza política que no podía ser ignorada en América latina, pero que no podía ser considerada por los Estados Unidos como una aliada incondicional por ser ella un factor determinante en el nacionalismo latinoamericano y por no apoyar con desmedido entusiasmo al capitalismo, al que generalmente critica no por razones económicas, como los marxistas, sino más bien por razones morales, por su obsesión por la ganancia." En mayo de 1980 los asesores del presidente Ronald Reagan elaboraron el **Documento de Santa Fé**; en él se afirma que "la política exterior de los Estados Unidos debe comenzar a contra-atacar (y no solamente a reaccionar) frente a la teología de la liberación." Cf. Boletín **DIAL**, París, No. 757, 28 enero 1982.

300 La CEA fue creada en 1960 como parte del Sistema Interamericano de Defensa (SID), organizado después de la Segunda Guerra Mundial. Uno de los principales objetivos de la CEA es el de "fortalecer las relaciones de amistad entre las Fuerzas Armadas de América Latina y las de los Estados Unidos, estudiar planes de apoyo logístico y de cooperación, analizar la situación del comunismo mundial y la infiltración marxista en América Latina". Las cuatro primeras conferencias de la CEA se realizaron entre 1960 y 1963 en Fuerte Amador, en el área del Canal de Panamá, controlada por los Estados Unidos. El encuentro de 1964 se realizó en la Academia Militar de West Point.

el continente³⁰¹. Para ese final de la década de los 80, la Teología de la Liberación había alcanzado audiencia internacional y se había consolidado a través de una extensa red continental de "comunidades de base", de publicaciones y de centros de investigación y formación que elaboraban y difundían de manera sistemática sus esfuerzos de reflexión y acción³⁰².

¿Qué hizo posible la praxis revolucionaria dentro de una Iglesia a la que normalmente se veía jugar un papel **legitimador** del "orden social establecido"? ¿Cuáles fueron las circunstancias socio- políticas y eclesiales que contribuyeron a autenticar los anhelos de **liberación** de los pobres allí donde la **resignación** se había predicado durante largo tiempo como criterio de la verdadera religión?³⁰³.

En la década de los 60 hizo crisis, en América latina, el proyecto de industrialización y desarrollo social que había llenado de esperanza a los gobiernos **populistas**. Estos, a partir de la depresión de los años 30, habían intentado desligarse de la tradicional dependencia agroexportadora por medio del desarrollo de una industria nacional, la sustitución de importaciones y la creación de un amplio mercado interno.

El crecimiento anual, per cápita, del producto nacional bruto bajó en la región de 2,2 % en 1950-55 a 1,5% en 1960-65 y a 0% en 1965-66. Al mismo tiempo que la crisis galopaba, aumentaban la

301 "Exércitos da A.L. vao combater a Teologia da Libertacao", **Folha de Sao Paulo**, septiembre 16 de 1988. A la conferencia de Buenos Aires asistieron representantes de todos los ejércitos latinoamericanos (con excepción de Cuba, Nicaragua y Surinam), además de observadores de las Fuerzas Armadas norteamericanas.

302 Sobre la producción de la Teología de la Liberación entre 1980 y 1987, sobre sus centros colectivos de producción y sobre su red de publicaciones se encuentran unas breves pero útiles informaciones en el artículo de Pablo RICHARD, "La production théologique en Amérique Latine", *Revue Internationale de Théologie Concilium*, No 219 (1988) 115-126. Richard, teólogo chileno nacido en 1939, fue uno de los fundadores de "Cristianos por el socialismo"; debió exiliarse al caer el gobierno de Salvador Allende; se consagra actualmente a la formación de "agentes de pastoral de las comunidades de base" en América central. Entre sus últimas obras se destacan: **La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza**, San José, Costa Rica, 1987; **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**, Sao Paulo, 1984; **La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres**, San José, Costa Rica, 1987.

303 Los mismos teólogos de la liberación han ofrecido abundantemente su autocomprensión de lo sucedido. Ver, por ejemplo, CUSSIANOVICH Alejandro, DUSSEL Enrique, RICHARD Pablo, **La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla**, Bogotá, CEHILA/CODECAL, 1979, 110 p.; OLIVEROS Roberto, **Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977)**, Lima, CEP, 479 p.; y, sobretudo, el trabajo doctoral de SILVA GOTAY Samuel, **El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983, 393 p.

desigualdad en la distribución de los ingresos, el foso entre ricos y pobres, y la represión política.

Detrás de la frialdad de las cifras se escondía el drama de millones de personas viviendo en los cinturones de miseria que rodeaban a las grandes ciudades, o el de las poblaciones campesinas abandonadas a su suerte. En algunas regiones la situación era particularmente dramática: en el nordeste brasileiro, el tristemente famoso "cuadrilátero del hambre", vivían unos 25 millones de personas, para veinte millones de ellas la expectativa de vida era de 27 años³⁰⁴. La explosión demográfica contribuía, por otra parte, a multiplicar el drama humano y a hacer inoperantes las reformas para salir de él. Entre 1900 y 1970 la población de América latina se había cuadruplicado, pasando de unos 65 a 270 millones de habitantes³⁰⁵.

Entre el temor y la esperanza, todas las clases sociales experimentaron nuevas vías de solución a sus problemas. Un nuevo vocabulario señalaba el resquebrajamiento de las ilusiones "desarrollistas" y tecnocráticas. Las palabras claves del decenio de los sesenta fueron: Progreso, reforma y revolución. "Cambio" (con la connotación de transformación rápida y radical) tomó el lugar de "modernización" (entendida como un sendero inevitable que había que recorrer para lograr el "desarrollo").

La nueva **teoría la dependencia** buscó una explicación "estructural" de los problemas del continente. Sus teóricos señalaron que no se podía pretender que los países subdesarrollados repitieran los mismos procesos que los países desarrollados, porque estos últimos se habían desarrollado gracias a la colonización imperialista de las economías dependientes - de las cuales habían extraído las materias primas - , y habían transferido a las metrópolis el capital producido por una mano de obra cuyo costo de reproducción había sido mínimo.

La teoría de la dependencia pregonaba que el subdesarrollo era producto del desarrollo de los países capitalistas, que habían

304 Cifras tomadas de SILVA GOTAY, o.c., p. 30 y 32.

305 Los cálculos aproximados de población para el conjunto de América latina son los siguientes. 1900: entre 63 y 67.5 millones de habitantes; 1929: entre 90 y 104 millones; 1950: 159 millones; 1960: 200 millones; 1970: 277 millones.

desvalijado a los países del mundo explotado, llamado ahora eufemísticamente "Tercer Mundo". Se propugnaba así un nuevo entendimiento del problema del subdesarrollo latinoamericano, con base en una comprensión del proceso histórico del **imperialismo**. La única estrategia posible de desarrollo pasaba por la liberación de la dependencia. La teoría de la dependencia entraría a formar parte del instrumental de análisis de la naciente Teología de la liberación, que se sirvió generosamente de autores como Ruy Mauro Marini, O. Caputo, L. Costa Pinto, F.H. Cardoso, Pablo González Casanova, Frank Hinkelammert, Theotonio Dos Santos, Oswaldo Sunkel, Helio Jaguaribe, André Gunder-Frank, Rodolfo Stavenhagen, Aníbal Quijano, Antonio García, Orlando Fals Borda, Marcos Kaplan o Enzo Falleto.

En esa situación de estancamiento económico e incremento de la miseria, de la marginalidad social y de la represión política, la **Revolución Cubana** apareció como una alternativa viable para romper el núcleo causal del subdesarrollo: la dependencia. El triunfo mediante un "foco guerrillero", la capacidad para defender la revolución ante la invasión de Bahía de Cochinos y la decisión del gobierno castrista de socializar los medios de producción para construir una sociedad y un hombre "nuevos", suscitaron múltiples esperanzas.

Frente a la frustración con el reformismo populista y con el reformismo de los partidos comunistas, se fue gestando en América latina una nueva izquierda revolucionaria inspirada por la experiencia cubana. Esta izquierda volvió a poner sobre el tapete la táctica de la insurrección armada como único camino para la toma del poder y la reconstrucción social. Fue así como al comenzar la década de los sesenta surgieron una multitud de movimientos guerrilleros que anunciaban una "segunda revolución de independencia"³⁰⁶.

La respuesta de los Estados Unidos -después de recuperarse del desastre de la Bahía de Cochinos- fue la **Alianza para el progreso**: reformas y no revolución. Esto significó encontrar nuevas bases para

306 Para una síntesis sobre las guerrillas marxistas entre 1960- 1990 véase, VAYSSIERE Pierre, *Les révolutions d'Amérique latine*, Paris, Editions du Seuil, 1991, p. 173-200.

el pacto interamericano. El aislamiento y la exclusión de Cuba fueron las primeras condiciones. El presidente Kennedy declaró que su gobierno "no dudaría en afrontar sus deberes fundamentales y ante todo el de la seguridad nacional". Unos años más tarde quedó claro el mensaje oculto, la perspectiva estratégica subyacente a la identificación entre los "deberes fundamentales" y la "seguridad nacional".

En aquellos años los debates gubernamentales se centraron alrededor de las condiciones y requerimientos de la Alianza para el Progreso: "cambio social" y "reformas estructurales" fueron algunas de las claves propuestas para exorcizar el fantasma de la revolución. Así se justificó también la "ayuda" norteamericana. Muy pronto, sin embargo, ayuda y reformas dieron paso al establecimiento de un sólido aparato de "contrainsurgencia" que otorgó a las Fuerzas Armadas y a los cuerpos policiales de cada país nuevas posibilidades para combatir al "enemigo interno" (es decir, a un enemigo marxista, que ya no estaba fuera del continente). Se trataba igualmente de garantizar seguridad a las inversiones extranjeras y a los capitales criollos, amenazados no sólo por la guerrilla sino también por la reactivación creciente de los movimientos populares obreros y campesinos, y por la radicalización de una pequeña burguesía en vías de proletarianización.

En medio de estos procesos ¿qué pasaba con la Iglesia católica, mayoritaria y dominante en América latina?

Exigida por las nuevas circunstancias históricas y favorecida por la propia evolución interna del catolicismo, la Iglesia latinoamericana emprendió un camino de reubicación social y de respuesta a los desafíos del momento.

El **Concilio Vaticano II** (1962-1965) había manifestado enfáticamente que la Iglesia estaba al servicio del mundo. En América latina ese mundo se percibía como subdesarrollo, conformado en gran parte por pobres y oprimidos. En 1968, en Medellín (Colombia), la **Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano** (CELAM) hizo una reflexión sobre la "presencia de la Iglesia en la transformación actual de América latina a la luz del Concilio Vaticano II". En Medellín, los obispos hablaron de un continente

víctima del colonialismo y de una "violencia institucionalizada". Y asumieron, de manera solemne, una "opción por los pobres". Los 146 prelados delegados a la Conferencia por sus pares, adoptaron casi por unanimidad cada una de las 16 conclusiones.

La reunión del CELAM en Medellín se convirtió en un símbolo de la Iglesia "progresista". Después de "Medellín" se multiplicaron los pronunciamientos y las acciones en favor de una mayor justicia social. Se habló entonces de una "conversión" de la Iglesia. Muchos religiosos y religiosas, e inclusive algunos obispos, salieron de sus bien ubicados conventos, colegios y residencias para ir a vivir entre los marginados.

Sectores cada vez más significativos de católicos se adentraron en la búsqueda de un nuevo "modelo" de Iglesia que se empezó a llamar "**Iglesia popular**", "Iglesia que nace del pueblo", "iglesia que renace del pueblo".

En contraposición al modelo de **Nueva Cristiandad** que se había venido poniendo en práctica desde los años treinta³⁰⁷, el nuevo modelo eclesial abandonaba la ilusión de cumplir el proceso de evangelización a través del Estado, y trataba de colocar definitivamente a la Iglesia en alianza con las clases oprimidas. Comenzó a cuestionarse el perfil sólidamente establecido del "pobre cristiano": alguien que aceptaba alegremente su condición y sabía guardar su lugar en la sociedad, que trabajaba honestamente sin envidiar los símbolos de prestigio de los ricos, que era fiel a su patrón y cumplía los mandamientos de Dios y de su Iglesia.

307 En la competencia social con liberales y socialistas, la Iglesia desarrolló un **paralelismo católico** consistente en la creación de una serie de estructuras católicas paralelas en los terrenos claves de la sociedad: partidos demócrata-cristianos, sindicatos católicos, colegios y universidades católicas, etc. La estrategia del paralelismo católico se insertaba dentro de un proyecto de "reconquista" del terreno perdido o en peligro de perderse para la institución eclesial. Proyecto de nueva cristiandad mediante el cual la Iglesia trataba de permanecer o de constituirse como inspiradora y aun organizadora de una sociedad civil, genéricamente cristiana y específicamente católica. Cf. DUSSEL Enrique, **Historia de la Iglesia en América Latina**, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1974. En la base de este modelo de Nueva Cristiandad, que buscaba "instaurar todas las cosas en Cristo" (*Instaurare omnia in Christo*), encontramos un **integrismo católico** ("todo el cristianismo en toda la vida") muy bien comprendido y expuesto por Emile POULAT en, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Tournai, Casterman, 1969; *Eglise contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977; *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Tournai, Casterman, 1977.

Si era cierto que siempre había habido cristianos entre los pobres y con los pobres, se trataba, normalmente, de "ir a ellos" en una actitud misionera -proselitista y paternalista-. Ahora, del estadio del "compartir" se pasaba a descubrir en el pobre al "explotado" y al "oprimido". De la identificación con el pobre se iba a la identificación con la lucha de los oprimidos contra los opresores. El "pobre" empezaba a ser visto como **clase social** y la sociedad a ser considerada como un campo de **lucha de clases**. El compromiso religioso se comprendía contemporáneamente como compromiso político, descubriéndose y valorizándose el papel de las organizaciones populares y de los partidos de orientación marxista. La miseria no aparecía ya como voluntad divina sino como resultado de la explotación material a la que son sometidos históricamente hombres y mujeres.

En articulación con la "Iglesia popular" se crearon, desde finales de los 60, varios **movimientos sacerdotales de izquierda** (como los de "Golconda" y "SAL" en Colombia, "ONIS" en el Perú, "Tercer Mundo" en Argentina), lo mismo que **movimientos amplios** con participación combinada de laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas, como fue el caso de numerosos grupos de "Cristianos por el Socialismo", el más conocido de los cuales se fundó en Chile durante el gobierno de la Unidad Popular, presidido por Salvador Allende.

Como instancia teórica de todo este proceso de constitución de una "Iglesia popular" comenzó a explicitarse la **Teología de la liberación**, sobre todo después de la reunión del CELAM en Medellín (1968). Entre 1970 y 1972 aparecieron varias de sus primeras obras fundamentales. El texto "fundacional", escrito por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez y titulado precisamente **Teología de la liberación. Perspectivas**, fue publicado en 1971³⁰⁸. Casi contemporáneamente aparecieron **Religión: opio o instrumento**

308 Gustavo Gutiérrez nació en Lima en 1928. Estudió medicina (Lima), filosofía y psicología (Lovaina, Bélgica), teología (Lyon, Francia). En 1959 fue ordenado sacerdote en Lima, donde vive desde 1960. Ha sido consiliario nacional de la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos) y profesor de teología en la Universidad Católica de Lima. El primer esbozo de una teología de la liberación fue presentado por Gutiérrez en una conferencia dictada en Chimbote (Perú) en julio de 1968, publicada al año siguiente con el título de **Hacia una teología de la liberación**, Montevideo, MIEC-JECI, 1969. En diciembre de 1971 apareció en Lima (CEP) su muy conocida **Teología de la liberación**, traducida a varios idiomas. De su abundante obra destacamos **La fuerza histórica de los pobres**, 1979; **El Dios de la vida**, 1982; **Beber en su propio pozo**. En el itinerario espiritual de un pueblo, 1983; **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente**, 1986; **Dios y el oro en las Indias**, 1989.

de liberación, del teólogo protestante brasileño Rubem Alves³⁰⁹; **Opresión-Liberación, desafío a los cristianos y Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América latina dependiente**, del brasileño Hugo Assmann³¹⁰; **Jesucristo el Liberador**, del franciscano brasileño Leonardo Boff³¹¹.

Muy pronto la nueva teología encontró audiencia del otro lado del Atlántico. Del 8 al 15 de julio de 1972 se realizó un importante encuentro en el Escorial, España³¹², donde la voz cantante la llevaron, además de Gutiérrez, Alves y Assmann, otros tenores de la teología de la liberación como los laicos Enrique Dussel³¹³ y Héctor Borrat³¹⁴, el presbítero metodista José Míguez Bonino³¹⁵, los sacerdotes Joseph

309 Rubem Alves nació en 1933 en Brasil. Se formó en el Presbyterian Seminary de Campinas (Sao Paulo), en el Union Theological Seminary y en el Princeton Theological Seminary. **Cristianismo ¿Opio o liberación?** (Salamanca, Sígueme, 1973) es el título en castellano de su tesis doctoral presentada en Princeton, **A theology of human hope** (Cleveland, Corpus Books, 1969).

310 **Opresión-liberación, desafío a los cristianos**, Montevideo, Tierra Nueva, 1971. **Teología desde la praxis de la liberación** (Salamanca, Sígueme, 1973) retoma los textos de **Opresión- liberación**, integrándolos con otros ensayos. Hugo Assmann nació en 1933 en Brasil. Estudió filosofía y sociología en Brasil, teología en Roma. Entre 1962 y 1969 fue profesor de teología en Sao Leopoldo, Porto Alegre, Sao Paulo y Münster (Alemania). De 1971 a 1975 fue secretario de estudio de "Iglesia y Sociedad en América Latina" (ISAL) y, como tal, coordinador de varios encuentros internacionales de teología. Exiliado sucesivamente del Brasil y de Bolivia, se radica -desde 1974- en San José de Costa Rica.

311 Leonardo Boff nació en Brasil en 1938. Fue ordenado sacerdote franciscano en 1964. Se formó en Curitiba, Petrópolis y Munich. Ha sido profesor de teología sistemática en el Instituto teológico franciscano de Petrópolis, redactor de la **Revista Eclesiástica Brasileira**, responsable de la edición brasileña de la revista internacional de teología **Concilium**, director de la sección religiosa de la editorial Vozes de Petrópolis, miembro de la comisión teológica de la Conferencia nacional de obispos del Brasil, asesor nacional de las Comunidades eclesiales de base. Entre sus numerosos escritos de teología de la liberación (publicados por Vozes) se desatacan: **Jesús Cristo Libertador**, 1972; **Igreja: carisma e poder**, 1981; **E a Igreja se fez povo**, 1985; **O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à Terra prometida**, 1988.

312 Las ponencias, Comunicaciones y Extractos de Seminarios del **Encuentro de El Escorial** fueron publicados bajo el título **Fe cristiana y cambio social en América latina**, Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1973, 428 p.

313 Enrique Dussel nació en Mendoza (Argentina) en 1934. Doctor en filosofía (Madrid), doctor en historia (Sorbona, París), licenciado en teología (Instituto Católico, París), doctor **honoris causa** en teología de la Universidad de Friburgo. Es profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde reside desde cuando tuvo que salir al exilio en 1975. Desde su fundación, en 1972, hasta el presente (1992), Dussel preside la Comisión de Estudio de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), que ha realizado una importante labor de reconstrucción historiográfica desde la perspectiva de los pobres. El 1969 apareció la primera edición de su conocida **Historia de la Iglesia en América latina: colonización y liberación**. Vendrían luego los cinco tomos de **Para una ética de la liberación latinoamericana**. Entre sus últimas obras destacamos **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, Bogotá, Nueva América, 1983; el tomo introductorio a la **Historia general de la Iglesia en América Latina**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983; **Filosofía de la liberación**, Buenos Aires, Ediciones Aurora, 1985.

314 El uruguayo Héctor Borrat es doctor en derecho y ciencias sociales de la Universidad de Montevideo. Fue director de la influyente revista **Víspera**, fundada en 1967 en Montevideo, y dedicada a temas latinoamericanos.

315 José Míguez Bonino nació en 1924 en Santa Fe (Argentina). Presbítero de la Iglesia metodista de Argentina, es uno de los más destacados teólogos protestantes latinoamericanos. Participó en el Concilio

Comblin³¹⁶, Aldo Buntig³¹⁷, Segundo Galilea³¹⁸, y los jesuitas Juan Luis Segundo³¹⁹, Juan Carlos Scannone³²⁰ y Gonzalo Arroyo³²¹. Eran aquéllos los momentos gloriosos. Muy pronto también los teólogos entrarían por la calle de la amargura, recorrida tradicionalmente sólo por los pobres. Puesto que la Iglesia ya no jugaba el juego del "orden establecido", sus miembros "rebeldes" podían -como cualquier militante político indeseable- ser vigilados, arrestados, torturados y aun asesinados. En menos de cinco años, entre 1973 y 1976, en el momento más fuerte de la oleada de regímenes militares, la Iglesia latinoamericana iba a tener más mártires que durante los cinco siglos anteriores. La ironía de la historia es que los gobiernos de "seguridad nacional" que cubrieron todo el subcontinente, desde 1964 hasta 1976 (con excepción de México, Costa Rica, Colombia y Venezuela), actuaban en "defensa de los valores de la civilización occidental y cristiana".

Vaticano II como "observador" por parte de la Iglesia metodista. Ha sido miembro de varios organismos del Consejo Ecuuménico de las Iglesias. En 1975 hizo un interesante aporte a la teología de la liberación con su *Doing theology in a revolutionary situation*, Philadelphia, William Lazareth Editor (traducción castellana: *La fe en busca de eficacia*, Salamanca, Sígueme, 1977).

- 316 Joseph Comblin nació en Bruselas en 1923. Fue ordenado sacerdote en 1947. Ha trabajado en América latina desde 1958 - especialmente en Brasil y en Chile-, enseñando teología en numerosos institutos y universidades. Es también profesor en la Universidad de Lovaina. En 1970 publicó en París una *Théologie de la révolution*, a la que siguió *Théologie de la pratique révolutionnaire*, París, Universitaires, 1974. Una de las últimas obras es *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis, 1987.
- 317 Aldo Buntig, ya fallecido, nació en Argentina en 1931. Fue miembro destacado del movimiento "Sacerdotes para el Tercer Mundo"; profesor de sociología de la religión y de doctrina social de la Iglesia en varios centros universitarios argentinos; director de diversas publicaciones. Dirigió su reflexión especialmente al análisis del catolicismo popular argentino.
- 318 Segundo Galilea nació en 1928 en Santiago de Chile, donde fue ordenado sacerdote en 1956. Desde 1962 trabajó en diversas partes del continente al servicio de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en el campo de la "pastoral fundamental". Los aportes de Galilea se han dirigido hacia la formulación de una *espiritualidad de la liberación*, como se titula precisamente uno de sus escritos (Santiago de Chile, ISPLANJ, 1973).
- 319 Juan Luis Segundo nació en Montevideo en 1925. Licenciado en teología (Lovaina, 1956), doctor en letras (París, 1963). Fue director del Centro Pedro Fabro de los jesuitas de Montevideo, en cuya revista *Perspectivas de Diálogo* publicó numerosos artículos. En *Liberación de la teología* (Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975) sometió a crítica el método de la teología académica tradicional.
- 320 Juan Carlos Scannone nació en 1931 en Buenos Aires. Ordenado sacerdote en 1962. Doctor en filosofía (Munich), licenciado en teología (Innsbruck). Ha sido profesor y decano de la facultad de filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), y miembro del consejo de redacción de la revista de filosofía *Stromata* (Buenos Aires) en la cual ha escrito numerosos artículos. En 1973 publicó, en Buenos Aires, *Hacia una filosofía de liberación latinoamericana*, seguida de *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- 321 Gonzalo Arroyo nació en Santiago de Chile en 1925. Estudió agronomía, filosofía, economía y teología. En 1972 fue miembro del comité organizador del "Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo", y luego secretario general del "Secretariado Cristianos por el Socialismo". Con el golpe de estado de Pinochet debió exiliarse en París, donde fundó y dirigió el CETRAL (centro de investigaciones sobre América latina). Ha vuelto recientemente a Chile como subdirector de la revista jesuita *Mensaje*, donde antaño escribía asiduamente.

Del valle de lágrimas a la tierra prometida

Ciertamente no todos los teólogos de la liberación dicen lo mismo, ni lo dicen de la misma manera. Pero existen unos puntos fundamentales y comunes que se han ido precisando y desarrollando a través de los últimos veinte años, desde las primeras perspectivas de Gustavo Gutiérrez hasta las más recientes autocomprensiones del grupo³²². Esos rasgos característicos de la teología de la liberación son: la reflexión de fe sobre y a partir de un compromiso colectivo por la liberación, la opción preferencial por los pobres, el énfasis en los aspectos mesiánicos y proféticos del mensaje bíblico, la convicción de que el amor cristiano -y la teología- deben recurrir a la "mediación" de las ciencias sociales para ser eficaces.

Hace unos años el teólogo alemán Juan Bautista Metz, figura de la **teología política**, se preguntaba sobre cómo hablar de Dios después de Auschwitz. Gustavo Gutiérrez pregunta a su vez: "¿cómo hablar de Dios desde Ayacucho?", tomando como símbolo de América latina esa ciudad de la sierra peruana que vive bajo el signo de la pobreza y de la violencia,³²³ y cuyo nombre significa en quechua "rincón de los muertos"³²³.

No se trata solamente, sin embargo, de cómo hablar de Dios sino de cómo "ser buenos", liberando y liberándose, para "contribuir a la solución del problema central en América latina: la situación de pobreza, de despojo, de opresión y de muerte que soporta la inmensa mayoría creyente y explotada"³²⁴.

322 Cf. BOFF Clodovis y Leonardo, *Como fazer teologia da libertação*, Petrópolis, Editora Vozes, 1986 (traducción francesa *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, París, Ed. du Cerf, 1987). Las Éditions du Cerf han publicado en francés algunas de las obras importantes de los teólogos de la liberación.

323 GUTIÉRREZ Gustavo, "Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?", en *Concilium* 227 (1990) p. 113-124. Se trata de la conferencia dictada por Gutiérrez en el Coloquio Internacional de Teología con ocasión del 25 aniversario de la revista *Concilium* (Universidad de Lovaina, 9-14 de septiembre 1990). Escribe Gutiérrez: "De quelle manière parler d'un Dieu qui veut la justice dans une réalité marquée par la pauvreté et l'oppression? Comment annoncer le Dieu de la vie aux personnes qui souffrent une mort prématurée et injuste? Comment reconnaître le don gratuit de son amour devant la souffrance de l'innocent? En quels termes dire à ceux qui ne sont pas considérés qu'ils sont fils et filles de Dieu? Telles sont les interrogations fondamentales de la théologie qui surgit en Amérique latine".

324 MORENO REJON Francisco, "La recherche du Royaume et de sa justice: le développement de l'éthique de la libération", en *Concilium* 192 (1984) p. 61-70. La cita es de la p. 68. Moreno Rejón, sacerdote redentorista nació en 1952, es profesor de moral en el Instituto superior de estudios teológicos (Lima) desde 1978. Publicó también en la revista *Moralia* 4 (1982) p. 135-150 unas "Perspectivas para una ética de la liberación".

Si los teólogos de la liberación no olvidan el pecado personal, enfocan su artillería pesada contra el "pecado social", esa 'violencia institucionalizada' de la que hablaba "Medellín". Como señala Leonardo Boff, la teología de la liberación responde a las preguntas: "¿Cómo podemos ser cristianos en un mundo de miserables? ¿cómo puede ser la fe cristiana un factor de liberación de los oprimidos y dejar de ser un refuerzo del **establishment** inicuo?"³²⁵.

Teología del compromiso, los teólogos de la liberación proclaman que "la transformación del mundo está en nuestras manos; a nosotros corresponde invertir el curso de los acontecimientos"³²⁶, ayudar a liberar de la opresión, la servidumbre y la muerte causadas por las injusticias sociales³²⁷, de tal manera que los pobres no nos lancen al rostro el reproche que Job hacía a sus amigos: "como consoladores todos ustedes son desoladores" (Job 16,2)³²⁸.

"Teoría de la práctica liberadora", la teología de la liberación -apunta Boff- "se propone pensar la fe **a partir** de la situación de miseria a la que está sometido el Tercer Mundo. (...) No se trata de reflexionar teológicamente sobre el tema opresión- liberación; esta reflexión siempre ha existido en la teología; este tema no obliga a la teología a cambiar de método. La novedad reivindicada por la teología de la liberación consiste en el hecho de que se trata de una reflexión de fe elaborada desde el interior de una **práctica** de liberación conducida por los oprimidos en sus movimientos. La primera palabra es dicha por la práctica, es decir, por una acción consciente y transformadora de las relaciones sociales. Es, pues, una teología inductiva. No parte de palabras (la Biblia, el magisterio) y no se termina en palabras (nuevas formulaciones teológicas), sino que surge de acciones y de luchas, y elabora una articulación teórica para aclarar y profundizar las acciones"³²⁹.

Esta teología "desde el reverso de la historia"³³⁰ recuerda que el Apocalipsis comienza y termina con la promesa de la venida del

325 BOFF Leonardo, "Que sont les théologies du Tiers Monde?", en *Concilium* 219 (1988) p. 15-27. La cita se encuentra en la p.20.

326 GUTIERREZ Gustavo, "Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?", o.c., p. 120.

327 *Idem*, p. 122.

328 *Idem*, p. 124.

329 BOFF Leonardo, "Que sont les théologies du Tiers Monde?", o.c., p. 22-23.

330 Expresión puesta en circulación por Gustavo Gutiérrez para significar la perspectiva del pobre, perspectiva que debe asumir la teología de la liberación. Cf. GUTIERREZ GUSTAVO, *Desde el reverso de la historia*. Lima, 1977.

Señor. Y pone de relieve el bien conocido pasaje del Evangelio de Lucas que centra el programa del Mesías en la liberación: "El Espíritu del Señor está sobre mí; El me ha ungido para anunciar la buena nueva a los pobres; me ha enviado a proclamar a los cautivos la liberación, a devolver a los ciegos la vista, a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar un año de gracia del Señor".

Los teólogos de la liberación recurren a todos los pasajes donde se expresa que el Dios de la Biblia es un Dios vivo y eficaz, muy diferente de los dioses "que tienen boca y no hablan" (Ps 115). Pero su paradigma fundamental es el **Exodo**, donde se manifiesta plenamente un Dios que guía a su pueblo hacia la liberación. La relectura de este libro, a partir de la situación histórica concreta, dará pie a los más diversos concordismos: América latina es el nuevo Egipto; el presidente de los Estados Unidos o cualquier dictador latinoamericano de turno se asimilan al Faraón; las "plagas de Egipto" se hacen corresponder con las diversas situaciones prerrevolucionarias y la "salida al desierto" con las situaciones revolucionarias; la persecución por parte del ejército del Faraón se analoga con las persecuciones a la revolución (por ejemplo, en Nicaragua, los **contras**); la traición del sacerdote Aarón se relaciona con la actitud de tal o cual obispo, etc. No le falta razón a Enrique Dussel cuando afirma que "históricamente y de hecho, la teología de la liberación se ha puesto en movimiento **en y a través** del paradigma del Exodo"³³¹. El mismo Dussel, al formular las "hipótesis fundamentales de una ética de la liberación", escribe:

"Las morales teológicas vigentes, al no cuestionar radicalmente la "tierra" primera (el 'hombre viejo'; el actual sistema de opresión,

331 Cf. DUSSEL Enrique, "Le paradigme de l'Exode dans la théologie de la libération", en *Concilium* 209 (1987) p. 101-111; la cita está tomada de p. 106. La referencia al Exodo es constante en la teología de la liberación. De entre una lista inmensa de títulos que podrían traerse a colación, véanse, por ejemplo, ASSMANN Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 54-55: "Opresión en Egipto, Exodo"; BOJORGE H., "Exodo y liberación, en *Víspera* 19-20 (1970) p. 33 ss.; CROATO Severino, *Liberación y Libertad*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973; GALILEA Segundo, "La liberación como encuentro de la política y la contemplación", en *Espiritualidad y Liberación*, San José de Costa Rica, DIE, 1982, p. 45 y ss.; LANSÓN Andrés, *Liberar a los oprimidos*, Buenos Aires, Kaitas, 1967; MIRANDA Porfirio, *Marx y la Biblia*, México, 1971, p. 82 y ss.: "El Dios del exodo"; NEGRE Pedro, "Biblia y liberación", en *Cristianismo y Sociedad* 24-25 (1970) p. 49 ss.; PIXLEY Jorge, *Exodo. Una lectura evangélica y popular*, México, CUPSA, 1983; SILVA GOTAY Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1981, p. 141-147: "La liberación del éxodo como centro estructurante de la fe del antiguo testamento"; TAMEZ Elsa, *La Biblia de los oprimidos*, San José de Costa Rica, DEI, 1979.

hoy, en América latina, es el capitalismo dependiente), al no colocar como horizonte **necesario** de todo su discurso la utopía de la "tierra" futura (el "hombre nuevo"), todo lo que proponen esos tratados es moral reformista, (elaborada) en tierra de caldeos, en Egipto. Jamás "saldrán" ellos del desierto, ni **recibirán** en el desierto la "nueva" ley (la "nueva" normatividad ética)"³³².

Hombre viejo, hombre nuevo, sistema de opresión, utopía de la tierra nueva y futura en contraposición a la tierra de esclavitud, travesía del desierto. He aquí, en condensado, toda la simbólica del Exodo movilizada con vistas a una ética que, continúa Dussel, **"permita luchar en Egipto, caminar en el desierto durante el tiempo de transición y construir la tierra prometida"**³³³.

"Caminar en el desierto", "caminar con los oprimidos": imágenes recurrentes en la teología de la liberación. Precisamente uno de los más recientes libros de Leonardo Boff se titula **O caminar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas á terra prometida** (1988). En este caminar los teólogos de la liberación se autocomprenden como "escuela de profetas"³³⁴.

Profeta es decir, etimológicamente, intérprete de un Dios. Encargado de transmitir la voluntad de Dios (o de los dioses), el profeta emplea a fondo sus dones en la historia atribulada del **pueblo elegido**. Explorador titulado de lo imprevisto, o de lo nunca visto, el profeta vive del porvenir. Quienes se han asomado al fenómeno profético señalan en él dos aspectos fundamentales: las relaciones evidentes de la profecía con el destino de la historia humana, y el carácter con frecuencia didáctico y moralizador de sus anuncios³³⁵. La teología de la liberación no es una excepción. Por sus venas circula profusamente la voz atronadora de Moisés, Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Jesús de Nazaret...que

332 DUSSEL Enrique, "Ethique de la libération. Hypothèses fondamentales", en *Concilium* 192 (1984) p. 91-104. Cita en p. 100 (traducción del autor; los entrecomillados, negrillas y paréntesis -salvo el penúltimo- son de Dussel).

333 *Idem*, p. 101.

334 Al caracterizar a la teología de la liberación todos sus autores señalan que se trata de una **teología profética**. He recogido la formulación de los teólogos de la liberación como "escuela de profetas" en DUSSEL Enrique, "Le paradigme de l'Exode dans la théologie de la libération", o.c., p. 106.

335 Cf. CARNAC Pierre, *Prophéties et prophètes de tous les temps*, Paris, Editions Pygmalion/Gérard Watelet, 1991, 318 p.

pregonan el día del **juicio final**, día del balance definitivo que desemboca en **otro tiempo**, tiempo de justicia y de paz eternas. Pero, para llegar allá, el camino es arduo. ¿Qué profeta de un Dios justo podría anunciar, sin más ni más, un final feliz para un mundo que desborda maldad e injusticia? **Ad lucem per crucem** (a la luz por la cruz); **sine sanguinis effusione non fit redemptio** (sin efusión de sangre no hay redención), nos dicen los axiomas teológicos: lo exigen las debidas reparaciones a Dios y a las víctimas de la historia. En esa "travesía del desierto" histórico, el Reino de Dios y el Exilio se implican mutuamente. Las comunidades de creyentes alimentan el proyecto del Reino porque están en el Exilio. Pero, recíprocamente, se hacen conscientes de que están en tierras de Exilio porque allí conciben el proyecto del Reino. Y, complementariamente, el hecho de concebir ese proyecto hace de las tierras de Exilio un punto de partida para el Reino³³⁶. Sobra decir que Reino y Exilio también funcionan con la dinámica del **eterno retorno**: cuando el Reino parece cercano, comienza un nuevo Exilio donde nutrir la nostalgia del Reino.

De nuevo el 'hombre nuevo'

Teología profética y práctica (no acto de fe sino fe en acto), la teología de la liberación se autoproclama también como utópica. Grávida de la urgencia del Reino, el tema del hombre nuevo y del mundo nuevo que están por darse a luz asoman continuamente en sus escritos, liturgias, canciones y poemas. Como en el "Canto Nacional" dedicado al F.S.L.N. -Frente Sandinista de Liberación Nacional- por el sacerdote Ernesto Cardenal³³⁷, antes del triunfo del sandinismo en Nicaragua:

336 Cf. DESROCHE Henri, *Sociologie de l'Espérance*, Paris Calmann-Lévy, 1973, p. 149.

337 Ernesto Cardenal será ministro de la Cultura durante el gobierno sandinista. Otros cuatro sacerdotes ocuparán también altos puestos de gobierno, entre ellos, Miguel D'Escoto (ministro de Relaciones Exteriores) y Fernando Cardenal (director de la campaña nacional de alfabetización).

...Ah la visión
 de una tierra nueva con la explotación
 abolida!
 Repartida la riqueza nacional todos por igual
 el producto nacional bruto, toditos por igual.
 Nicaragua sin Guardia Nacional, veo el nuevo día!
 Una tierra sin terror. Sin tiranía dinástica. Cantá
 cantá zanate clarinero.
 Ni pordioseros, ni prostitución, ni políticos
 Claro, no hay libertad mientras haya ricos
 mientras haya libertad de explotar a otros, libertad
 de robarle a los demás
 mientras haya clases no hay libertad.
 No hemos nacido para ser peones
 ni para ser patronos
 sino para ser hermanos
 sino para ser hermanos hemos nacido.
 Capitalismo
 ¿qué otra cosa que compra-venta de gente ?
 Porque ¿qué viaje es éste hermano para dónde vamos
 con pasajes de Primera y pasajes de Tercera?
 tenemos el níkel esperando al hombre nuevo
 la caoba esperando al hombre nuevo
 el ganado enrazado esperando al hombre nuevo
 sólo hace falta el hombre nuevo.

Hombre nuevo que llegará con la revolución, no con el reformismo:

"La ética de la liberación nace...exigida por una praxis que se opone al sistema **considerado como totalidad**"³³⁸.

"Que la tortilla se vuelva", dice de manera sencilla y concreta el canto popular³³⁹. Es el mundo invertido de las esperanzas mesiánico-milenaristas. En el triple tiempo de su conocido escenario (tiempo de opresión, tiempo de resistencia, tiempo de liberación), el último tiempo es de liberación global frente a un mal ("alineación") global.

338 DUSSEL Enrique, "Ethique de la libération. Hypothèses fondamentales", o.c., p. 96.

339 La canción, titulada "La tortilla", es muy utilizada en las manifestaciones populares. Dice una de sus estrofas: "Cuando querrá el dios del cielo/ que la tortilla se vuelva/ que los pobres coman pan/ y los ricos mierda, mierda."

Por eso se entra a la revolución como se entra a la vida religiosa, buscando con mística (revolucionaria) un absoluto que exige el rechazo de una existencia individual banal.

Triunfante la revolución sandinista (1979), el hombre nuevo pareció más próximo que nunca. Y resonaron fuertes los ecos de aquella **translatio ecclesiae** que, desde el siglo XVI, anuncia un desplazamiento del "eje" de la Iglesia hacia tierras del Nuevo Mundo (ver capítulo III, parágrafo 3). En un libro publicado en 1988 escribe lo siguiente don Pedro Casaldáliga, obispo de Sao Félix do Araguaia en el Mato Grosso brasileño y figura de primera línea de la teología de la liberación.

"Creo que Centroamérica, política y geopolíticamente, es ahora el lugar más importante del mundo, el más crucial y vean: también eclesiásticamente. Eclesiásticamente América Latina es el continente cristiano"³⁴⁰.

"Centroamérica es el eje del Nuevo Mundo. Por ella pasa hoy el Dios de Jesús. Por ella pasa nuestra propia historia"³⁴¹.

El obispo es todavía más preciso respecto al punto crucial de la "geopolítica divina":

"¿Saben ustedes cuál es el país geopolíticamente más importante del mundo? ¿Estados Unidos? ¿Rusia? Ni uno ni otro. (...) Nicaragua es el lugar geopolíticamente más importante del mundo. Por lo que está sucediendo aquí. Por lo que puede suceder. Por lo que se puede impedir que suceda. (...) Yo creo sinceramente que, en América Latina, en el Tercer Mundo, Dios escogió a Centroamérica y muy concretamente a Nicaragua para sacar adelante su geopolítica de la liberación, de la salvación"³⁴².

Bien conocido por su producción poética, monseñor Casaldáliga plasma así su convicción en los versos titulados "Y tú pequeña Nica"³⁴³:

340 CASALDALIGA Pedro, **El vuelo del quetzal. Espiritualidad en Centroamérica**, Panamá, Maíz Nuestro/Coordinadora Regional Centroamericana "Oscar A. Romero", 1988, p.190. (una nota advierte que "el libro ha sido producido y distribuido gratuitamente").

341 *Idem*, p. 106.

342 *Idem*, p. 19-20.

343 *Idem*, p. 150.

Y tú, pequeña Nica,
no eres la menor de mis ciudades,
dice el Señor;
porque de tí ha nacido
mi hija, Libertad,
mi hijo, el Hombre Nuevo.

Guerrillera bordada de ternura,
flor de Liberación, abanderada,
sacramento-guerrilla de la América Nueva,
¡Nicaragua!

La reciente derrota de la revolución sandinista (febrero de 1990) ha puesto nuevamente en cuarentena al hombre nuevo. La historia continúa.

La construcción del Reino y la Urgencia de la Revolución

El "ya" del Reino. Si el Exodo es el prototipo del proceso de Liberación, su concepto central es el Reino de Dios:

"El Reino significa la liberación global y total de toda la creación purificada por fin de todo lo que la oprime y transfigura por la presencia de Dios. Ningún concepto teológico y bíblico está tan cerca de la idea de liberación integral como el de Reino de Dios"³⁴⁴.

Aun admitiendo que en la historia presente no se alcanza la plenitud del Reino, cualquier teólogo de la liberación insiste en la necesidad de su "ya", y afirma que el Reino ni es meramente espiritual ni se confunde con la Iglesia (que es su servidora).

El Dios de Jesús -se repite- es el Dios del Reino que llega en la historia. No se trata de rezar: "Padre Nuestro que estás en los cielos, quédate allá...", pues el Dios de la Biblia no es un impotente fetiche,

344 BOFF Clodovis y Leonardo, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, p. 88.

¿Cuándo llega su Reino? Se responde con Jesús: "El Reino de Dios ya está entre vosotros" (Lc 17,21). ¿Quiénes son los privilegiados del Reino? Los pobres. No los "pobres de espíritu" sino los pobres reales, los que no cuentan para nada en la sociedad, los despojados y oprimidos por un sistema social injusto. Para ellos, con ellos y por medio de ellos el Dios de la historia comenzará, desde ya, a enjugar toda lágrima de sus ojos y a restablecer la justicia en el mundo. Por otra parte, el Dios de Jesús exige a sus verdaderos seguidores no evadirse de la *única* historia, porque en ella "El ha plantado su tienda en medio de nosotros" (Jn 1,14)³⁴⁵.

Igual que con el tema del Exodo, con el del Reino aparece nuevamente una "tierra prometida" bien concreta. Así lo expresa Gustavo Gutiérrez en una reciente intervención en un coloquio internacional de teología (Lovaina, 1990):

"Cuando nuestros hermanos campesinos de América Latina reclaman la tierra a la que tienen derecho...lo que exigen es ejercer su derecho a la vida. El abismo, el mundo de las tinieblas, no domina, no debe dominar la tierra y la vida de la que es portadora. **El significado de la vida adquiere toda su dimensión con el tema de la tierra prometida.** Ella no es solamente el lugar donde los seres humanos encuentran su alimento cotidiano, sino también el espacio de su libertad y de su dignidad como personas. Eso también hace parte de la vida que tiene a Dios por autor. A partir de una tierra donde no sean extranjeros ni peregrinos sino propietarios, en el pleno ejercicio de todos sus derechos, hombres y mujeres podrán dirigir a Dios un culto "en espíritu y en verdad"³⁴⁶.

Las afirmaciones de carácter general elaboradas por los teólogos profesionales de la liberación, adquieren su fuerza concreta de movilización y de subversión allí donde los "agentes de pastoral" y las "comunidades de base" leen los "signos de los tiempos" de su propia historia. Los hermanos Boff nos aclaran, con un símil

345 Todas las afirmaciones anteriores sobre el Reino se encuentran continuamente repetidas en la inmensa producción de la teología de la liberación. El lector, sin necesidad de nuevas búsquedas bibliográficas, puede verlas en los escritos ya citados de los hermanos BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, p. 88-89; CASADALIGA Pedro, *El vuelo del quetzal*, p. 69-82; DUSSEL Enrique, "Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales", p. 101; GUTIERREZ Gustavo, "Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?", p. 116-119.

346 GUTIERREZ G., "Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?", p. 120-121. (Negrilla del autor).

botánico, este asunto importante del "modo de producción" de la teología de la liberación:

"Se podría comparar la teología de la liberación con un árbol. Quien solamente ve en ella a los teólogos profesionales, no percibe sino el ramaje. No ve todavía el tronco -constituido por la reflexión de los pastores y de otros agentes-, y menos todavía el entrelazamiento de las raíces que están bajo tierra y sostienen todo el árbol, tronco y ramas, porque es a ese nivel donde opera la reflexión vital y concreta, aunque escondida y anónima, de decenas de millares de comunidades cristianas que viven y piensan su fe según el modelo de la liberación"³⁴⁷.

Fácil es verificar que el milenarismo moderado de las "ramas" se encuentra en dosis bastante más concentradas en el "tronco" y en las "raíces". Como, por ejemplo, en este **Credo**, redactado por un colectivo de agentes de pastoral de todos los países centroamericanos:

"Creemos que Dios Padre tiene rostro de mujer curtida de esperanza.

Creemos en el Dios transnacional exportador de la revolución evangélica que creó a Centroamérica sin fronteras.

Creemos en Jesucristo, su hijo, estrategia de liberación, atrincherado a la izquierda del Padre, guerrillero subversivo sembrador de bombas de justicia que socavan el trono de los poderosos en el corazón mismo del Imperio.

Creemos en el Espíritu Santo, aire nuevo que baja de la montaña. Fuerza que aúna la esperanza de los pueblos. Siempre en la lucha. Fiesta que ilumina la noche oscura desde el campamento. Luz que pone al descubierto al oligarca, al torturador, a los constructores de la injusticia. Solidaridad que anima a la Iglesia de los pobres.

Creemos en la Iglesia-tierra de Vicente Menchú, mártir del Quiché de Guatemala. En la Iglesia-profecía de San Romero, Pastor y Mártir de El Salvador y de América. En la Iglesia-campesina de los mártires de Olancho en Honduras. En la Iglesia-militante de Gaspar García Laviana, sacerdote hasta el final, muerto en combate en las

347 BOFF Clodovis y Leonardo, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, o.c., p. 26-27.

montañas de Nicaragua. En la Iglesia-organización y formación obrera de Monseñor Víctor Sanabria de Costa Rica y en la Iglesia-cooperativa del Padre Héctor Gallego de Panamá.

Creemos en la unidad del Pueblo, en su resistencia y en sus organizaciones populares. En su Esperanza muchas veces desesperada. En la vida del pueblo que muere y tiñe de rojo el largo camino de la Resurrección. Creemos que si Nicaragua venció, El Salvador vencerá, Guatemala le seguirá, Costa Rica se convertirá, Honduras será desocupada y Panamá también se liberará"³⁴⁸.

Se tiene la convicción de que un **Kairós** (hora decisiva) de la historia está en juego en América latina: allí está en curso el paso de una sociedad capitalista de explotación a una sociedad socialista, justa y fraterna; allí se elabora la primera teología desde la periferia, desde la chusma del mundo; allí les es dado a los cristianos anunciar más claramente y dar testimonio de la liberación escatológica³⁴⁹.

En un comunicado del 3 de abril de 1988, redactado y firmado por un centenar de cristianos de América central³⁵⁰ y titulado precisamente **Kairós centroamericano, el desafío a las Iglesias y al Mundo**, queda claro el sentimiento de que allá se está abriendo una brecha decisiva para el futuro del mundo:

"Las mayorías oprimidas del Tercer Mundo miran hacia América Central con angustia y esperanza. (...) O cerramos el espacio a la esperanza de los pobres por muchos años, o abrimos proféticamente un nuevo día para la humanidad, para la Iglesia. (...) ¡Que tu Reino venga! ¡Que tu voluntad se haga en la tierra, en América Central, como en el cielo!".

"La lucha por el reino", son las palabras finales de la proclama anterior. Como comenta el jesuita Pierre de Charentenay, leyendo estos textos uno creería reencontrarse en la primitiva comunidad cristiana: el regreso de Cristo es inminente; la justicia de Dios está en camino; los pobres van a terminar su calvario³⁵¹.

348 El texto está publicado en CASALDALIGA Pedro, **El vuelo del quetzal**, o.c., p. 85.

349 Cf. DUSSEL Enrique, "Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto", en **Concilium** 96 (1974) p. 328 ss.

350 Traducido y publicado por **DIAL**, Paris, suplemento del no. 1316.

351 CHARENTENAY Pierre de, "Libération et révolution chrétienne du Tiers Monde", en **Concilium** 221 (1989) p. 152.

Compañeros de ruta para un amor eficaz. En su preocupación por significar que al Dios de la Biblia no se le honra con la miseria de los pobres y que hay que detectar los mecanismos de la explotación, la teología de la liberación incorporó a su metodología los datos de las ciencias sociales como parte integral de su exposición teológica. En esta empresa se les ha reprochado a los teólogos de la liberación el haberse dejado tentar por el marxismo.

Hay que reconocer que la referencia constante al marxismo forma parte del instrumental mental de la izquierda cristiana en América latina. Pero también es justo reconocer que primero se encontró a los pobres. Después, cuando se buscaba hacer eficaz el amor a ellos, se encontró al marxismo. En él se halló un instrumental para analizar la realidad socio-económica e iluminar una experiencia para la cual los teólogos carecían de categorías elaboradas: la praxis revolucionaria³⁵².

Cuál sea la historia de esa **recepción** del marxismo³⁵³, o cuál la índole de los **préstamos** que se le han hecho, son temas que no vienen al caso para nuestros propósitos. A pesar del interés que puedan tener la discusiones teóricas acerca de la compatibilidad o incompatibilidad entre marxismo y cristianismo, estoy persuadido de que ése no fue el problema central para la praxis concreta de marxistas y cristianos de América latina. Tal vez las compatibilidades o incompatibilidades eran importantes para los intelectuales preocupados de su propia identidad, o necesitados de una legitimación por parte de sus respectivas jerarquías institucionales. El problema, sin embargo, ni desvelaba ni desvela a las bases obreras y campesinas que, en su inmensa mayoría, no han leído ni a Marx ni a Santo Tomás de Aquino, pero que sí están doctoradas en miseria.

352 En su confrontación con diversas teologías progresistas europeas ("teología política", teologías, "de la secularización", "de la muerte de Dios", "de las realidades terrenas", "de la revolución", "del desarrollo", "de la esperanza"), la teología de la liberación les reprochaba, precisamente, que no proporcionaban ningún "proyecto histórico de liberación como signo real del proyecto escatológico" y que, por consiguiente, reafirmaban el *Statu quo* y servían de opio.

353 Durante la década de los sesenta, en el ambiente de apertura propiciado por el Concilio Vaticano II, se generalizó en Europa un diálogo a nivel teórico entre cristianos y marxistas. El fenómeno repercutió en América latina a través de varias publicaciones que esparcieron los nuevos aires dialógicos. Algunas de las más divulgadas fueron: AGUIRRE J., ARANGUREN J.L. y otros, **Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo**, Madrid, Alianza Editorial, 1969 (Con artículos de K. Rahner, L. Lombardo-Radice, G. Girardi, Machovec, G. Murry, J.B. Metz, L. Althusser, M. Sacristán, J.L. Aranguren, del período de 1964); GARAUDY Roger, **Del anatema al diálogo**, Barcelona, Editorial Ariel, 1971 (selecciones del diálogo de Salzburgo, en 1965); GIRARDI Giulio, **Marxismo y Cristianismo**, Madrid, Taurus, 1968 (con intervenciones en los diálogos de Baviera, 1966, y Marienbad -Checoslovaquia-, 1967).

Desde un principio, el problema de la relación entre marxistas y cristianos en la lucha revolucionaria, se planteó en términos pragmáticos. En 1965 el sacerdote Camilo Torres llenaba las plazas de las principales ciudades colombianas predicando la necesidad, más, aún, la obligación cristiana de hacer la revolución para poder hacer eficaz el mandamiento del amor al prójimo³⁵⁴. Camilo proponía un ecumenismo práctico en torno a una acción eficaz por los pobres, y proclamaba:

"¿Qué nos va y qué nos viene estar discutiendo entre católicos y comunistas si Dios existe o si Dios no existe, si todos estamos convencidos de que la miseria sí existe...discutiendo si el alma es mortal o si el alma es inmortal, cuando sabemos que la miseria sí es mortal?"³⁵⁵.

Más de veinte años después, en 1988, el jesuita Fernando Cardenal, ministro de Educación del gobierno sandinista en Nicaragua, planteaba el asunto en términos igualmente pragmáticos:

"Dos elementos me han llevado a la revolución: la experiencia de la miseria del pueblo y mi fe cristiana. Ella me empujaba a integrarme a la lucha del pueblo, lo que he hecho en estos últimos quince años. Si a eso se le llama ser cristiano- marxista, pues bien, sí, entonces soy cristiano-marxista. ¡Poco importa el nombre ! Lo que me importa e interesa es seguir consagrando mi vida a la liberación de los pobres"³⁵⁶.

Si el jesuita Cardenal había comprendido que no se podía vivir en compañía de Jesús sin tener a los pobres por compañeros,

354 En su "Mensaje a los cristianos" (1 de agosto 1965) decía: "La revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos". Cinco días más tarde, ante un nutrido auditorio añadiría: "Si los obispos de Colombia se han atrevido a decir en otras ocasiones que es pecado mortal abstenerse en las elecciones, yo creo que la clase popular considera hoy que para los cristianos es pecado mortal abstenerse de la revolución". TORRES Camilo, *Cristianismo y Revolución* (compilación de sus escritos), México, Editorial Era, 1970, p. 526; 504. El 7 de enero de 1966, Camilo Torres anunció su incorporación al ELN (Ejército Nacional de Liberación), siendo el primer sacerdote católico en ingresar a una guerrilla de inspiración marxista. El ejemplo haría carrera en los años siguientes. Un mes después de su ingreso a la guerrilla, Camilo Torres murió en combate contra el ejército regular el 15 de febrero de 1966. Tenía 37 años. Sobre las orientaciones fundamentales del pensamiento de C. Torres, y de los grupos de izquierda sacerdotal "Golconda" y "SAL", remito a mi escrito "Religión y Revolución" en, *Elogio de la incertidumbre*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1988, p. 47-93.

355 TORRES Camilo, *Cristianismo y Revolución*, o.c., p. 504.

356 Declaraciones del Padre Cardenal con ocasión de un viaje a Francia, transcrita en el Bulletin SOEPI (Service oecuménique de presse et d'information), Genève, 7 octobre 1988.

otros habían entendido que para tener a los pobres por compañeros no era indiferente contar, en un continente cristiano, con el apoyo revolucionario de un sector de la Iglesia. En 1973, un intelectual marxista y ateo, asesor de grupos sacerdotales de izquierda, me manifestaba la admiración que le había causado poderse desplazar por toda Suramérica encontrando alojamiento en casas de sacerdotes y religiosos, y me confesaba: "en América latina la verdadera internacional es la Iglesia". Le faltó añadir "y las Fuerzas Armadas". Cuando esta otra "Internacional" comenzó a afinar sus sistemas de represión antisubversiva, los militantes marxistas apreciarían aún más el poder contar con el apoyo de algunos eclesiásticos. Demos la palabra a la autorizada voz del obispo Casaldáliga:

"En Brasil (durante la dictadura militar), como la Iglesia era el único espacio para la militancia popular, muchísimos de ellos (se refiere a los marxistas), aún sin fe, tuvieron que trabajar en la Iglesia. En nuestra prelatura (Sao Felix do Araguaia) también trabajaron varios. Fue necesario hacerlos agentes de pastoral, incluso para que tuvieran su carnet de trabajo profesional, por seguridad, economía, por futuro...Eso ha sido interesantísimo, porque a ellos les ha hecho mucho bien y nos lo ha hecho a nosotros también. (...) Ha sido una colaboración y una compenetración muy interesante"³⁵⁷.

La compenetración no era difícil entre los creyentes cristianos de la salvación futura y los creyentes marxistas de la revolución salvífica. Los militantes de ambos credos llevan sobre sus hombros la esperanza del mundo y en el corazón la exaltación de sentirse investidos de una misión decisiva para el destino humano. Ambos creen en el papel profético y redentor del justo (llámese "proletariado" o "pueblo oprimido"). En ambos late con particular intensidad la fe en una futura liberación que será el reverso total del presente estado de cosas. Para ambos, la perspectiva apocalíptica de un "final de la historia" excluye toda vía intermedia y exige radicalidad: o se está con Cristo o con el Anticristo, o se está con la Revolución o contra ella, o se es de los elegidos o de los réprobos. Para ambos, todos los males de la historia no solo adquieren sentido con vistas a la

definitiva liberación, sino que incluso son la condición necesaria para ella ("Oh feliz culpa que nos mereció tal Redentor", dirán los teólogos). Para ambos, todo el mal sufrido no es sino el calvario que conduce a la libertad; el descenso a los infiernos precede directamente al gran día de la resurrección (por eso -según lo que ahora se denomina "dialéctica de lo negativo"- no hay que temer la "agudización de las contradicciones"). Para ambos, la liberación es total o no es, y de ella saldrá una sociedad nueva³⁵⁸ y un hombre nuevo³⁵⁹. Mientras monseñor Casaldáliga anunciaba el nacimiento del hombre nuevo en Nicaragua, el comandante sandinista Omar Cabezas lo tenía al alcance de la mano:

"Compañeros, ustedes ha oído hablar del hombre nuevo. ¿Y ustedes saben dónde está el hombre nuevo...?, el hombre nuevo no está en el futuro, pues es el que queremos formar con la nueva sociedad cuando triunfe la revolución...No hermanos ¿saben adónde está el hombre nuevo? Está allá en el borde, en la punta del cerro que estamos subiendo...está allá, ¡agárrenlo, encuéntrénlo, búsquenlo, consíganlo!³⁶⁰.

Todos seguimos a la espera.

358 Los fundadores del marxismo rechazaron por temor al "utopismo", una visión detallada de la sociedad por venir, resultado ineluctable de la Historia. Sin embargo, Marx y Engels, a pesar de su rechazo verbal, trazaron de manera suficiente los rasgos de esa sociedad futura: final de la explotación del hombre por el hombre; sociedad planificada y transparente, sin clases, donde ya no habría administración de las personas sino de las cosas; supresión del Estado, instrumento de la opresión de una clase por otra; final de las guerras por el triunfo del internacionalismo; dos estadios sucesivos en los que se realizaría la nueva sociedad: el socialismo fundado en el principio "de cada quien según sus capacidades, a cada quien según su trabajo", y el comunismo que realizaría el principio de "de cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades", etc.

359 Con la **Revolución de Octubre** el porvenir radiante pareció al alcance de la mano. En 1924, Trotsky ya veía perfilarse al "hombre comunista": "Tan difícil es predecir cuáles serán los límites del dominio de sí mismo susceptibles de alcanzarse, cuanto prever hasta dónde podrá desarrollarse el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza. (...) La forma que revestirá el proceso de edificación cultural y de auto-construcción del hombre comunista desarrollará hasta el más alto grado los elementos vivientes del arte contemporáneo. El hombre se volverá más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo se volverá más armonioso, sus movimientos mejor ritmados, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una cualidad poderosamente dramática. El hombre común y corriente alcanzará la talla de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx. Y, por encima de esa alturas, se elevarán nuevas cumbres". (Trotsky L., *Littérature et révolution*, Paris, Payot, 1964, p. 291; citado en BACZKO, *Les imaginaires sociaux, Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 136.

360 Fragmento de *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, Premio Casa de las Américas, La Habana, 1982.

La travesía del desierto

La "opción preferencial por los pobres" desde una perspectiva revolucionaria cuenta ya con un abundante martirologio. Últimos notables en la lista: seis jesuitas asesinados por militares en el Salvador, en noviembre de 1989, entre ellos Ignacio Ellacuría, figura reputada de la teología de la liberación y rector de la UCA (Universidad de los jesuitas en San Salvador).

Por dolorosos que sean los hechos, ya se preveían los costos de situarse "desde el reverso de la historia". Por otra parte, un axioma espiritual repite -desde la época de las persecuciones en el imperio romano-, que "la sangre de los mártires es semilla de cristianos".

Tal vez para los que se consideran miembros de una Iglesia que nace del pueblo, ha sido más complejo tener que capear los vendavales intraeclesiales que, "desde dentro", cuestionan su legitimación. La contra-ofensiva - que se perfiló a partir de 1971- fue capitaneada por un joven sacerdote colombiano, Alfonso López Trujillo, destinado a una fulgurante carrera eclesial.

Nombrado obispo auxiliar de Bogotá en marzo de 1971, López Trujillo fue designado al año siguiente para el puesto clave de secretario general del CELAM. Desde allí emprendió una labor sistemática de control de obras y personas. Los institutos de pastoral, liturgia y catequesis que el CELAM tenía en Quito, Medellín y Manizales, respectivamente, fueron cerrados y reestructurados por propagar las enseñanzas liberacionistas. A los obispos se les urgió ejercer en sus diócesis el papel de guardianes de la "sana doctrina". De 1975 a febrero de 1980, Leonardo Boff, consejero teológico de la conferencia episcopal brasileña, tuvo que justificarse en seis oportunidades ante la congregación vaticana para la Doctrina de la Fe.

En 1977 y 1978, durante la preparación de la III conferencia general del episcopado latinoamericano (Puebla, México, enero-febrero 1979), monseñor López Trujillo no ocultó su intención de frenar la teología de la liberación y sus consecuencias pastorales. La composición de la asamblea de Puebla fue cuidadosamente estudiada. Ningún teólogo de la liberación fue aceptado como experto. Las congregaciones y órdenes religiosas presentes en América latina que a

Medellín habían enviado 13 delegados con derecho a voto, no dispusieron esta vez sino de cinco observadores. Era ésta una manera de limitar el influjo de los religiosos, de cuyas filas había surgido el mayor número de militantes o simpatizantes de la Iglesia de los pobres.

Puebla no se convirtió en **una contrarreforma** de la teología de la liberación. Ni López Trujillo cejó en su determinación. Promovido a cardenal de Medellín y a la presidencia del CELAM, López recibió un importante apoyo con el nombramiento (enero de 1982) de Joseph Ratzinger como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Los dos cardenales iban, en un primer momento, a ejercer presión sobre dos eslabones fuertes de la teología de la liberación: Perú y Brasil. Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff servirían como símbolo y test. En septiembre de 1984, tanto Boff como Gutiérrez debieron comparecer ante la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe. A Boff se le impuso un período de "silencio disciplinar" durante un año (mayo 1985-abril 1986).

En abril de 1986, después de cuatro días de discusiones en el Vaticano entre los representantes de la Conferencia episcopal brasileña y los representantes del Papa, éste envió una larga carta al episcopado brasileño en la que expresó: "Estamos, ustedes y yo, convencidos de que la teología de la liberación no es solamente oportuna, sino útil y necesaria". La teología de la liberación parecía reencontrar derecho de ciudadanía. Pero dentro de condiciones bien definidas. En 1987 el Vaticano comenzó a ejercer presión sobre monseñor Casaldáliga para que moderara sus posiciones. La condenaciones personales, sin embargo, han tratado de evitarse. De manera que se ha optado por tomar medidas menos vistosas, pero más eficaces a largo plazo: nombramiento de obispos y superiores de seminarios con orientación más conservadora, nombramiento desde Roma del nuevo equipo directivo de la Conferencia latinoamericana de religiosos (CLAR) tradicionalmente autónoma para elegir su dirección, presiones ante diferentes conferencias episcopales para que eviten en su territorio el desarrollo del proyecto educativo y pastoral Palabra Viva, inspirado en la teología de la liberación.

Las tensiones de hoy se enraizan en la historia dos veces milenaria del cristianismo. Al ardor escatológico han terminado por oponerse siempre las duras realidades del universo político, incluidas

las realidades de la política eclesiástica. La iglesia jerárquica aprendió hace mucho a desconfiar del entusiasmo apocalíptico, padre fecundo de revoluciones y herejías. De autor de una revelación permanente, el "águila de Patmos" fue transformado en simple enemigo premonitorio de Dioclesiano. Para contrarrestar las interpretaciones apocalípticas que pudieran poner en peligro a la institución eclesiástica y a sus aliados, se desarrolló una interpretación mitigada del Apocalipsis. En él se terminaron por leer informaciones sobre el pasado, no profecías para el presente y el futuro. El cristianismo de la espera fue en no pocos casos substituido por una religión del recuerdo y la meditación según la cual los cristianos debían resignarse a no descubrir en las Sagradas Escrituras sino una Babilonia ya destruida.

Como los hechos han demostrado que es necesario aplazar continua e indefinidamente el regreso del Mesías en gloria y majestad, la institución eclesiástica comprendió de manera conservadora (es decir, por instinto de conservación) que si quería subsistir, debía tener en cuenta la existencia del mundo imperfecto de las flaquezas humanas y contemporizar con él. Hace más de mil seiscientos años la Iglesia católica romana aprendió las lecciones del compromiso y de la adaptación de sus enseñanzas a las insoslayables realidades de la vida terrena. Sabía que no era posible poner a los creyentes ante el "todo o nada" del Reino, ante la disyuntiva de la perfección o la condenación, pues ellos perderían la esperanza de la salvación de sus almas y ella perdería la posibilidad de "encarnarse" de manera conveniente y fructífera en este mundo.

Para ese catolicismo "instalado" quedó evacuada de toda fuerza subversiva la evocación apocalíptica de la nueva Jerusalén, del hombre nuevo y de la Tierra nueva. El Reino terrestre de Cristo y de sus santos fue derrotado (oficialmente) por la noción agustiniana de un reino espiritual de Cristo en la Iglesia, institución que tiene garantizada su existencia hasta el final de los tiempos ('las puertas del infierno no prevalecerán contra ella').

En la milenaria tensión entre institución y profecía, realismo y utopía, Iglesia y Reino, orden institucional y turbulencia evangélica, no se ha visto casi nunca que la profecía se imponga a la institución. Es frecuente, por el contrario, ver a la institución digerirse a la profecía para valerse enseguida de ella, y aun contra ella. Ya existe,

por ejemplo, un lenguaje institucional en el que la jerarquía eclesiástica asimiló los términos de la teología de la liberación tomando distancia a su vez a los que la forjaron. Por otra parte, la profecía se evapora sin la institución. Más aún, paradojas de la Historia, es en el seno de una Iglesia desprovista de urgencias mesiánicas donde se lleva a cabo, periódicamente, la re-escatologización del cristianismo en milenarismo o mesianismo contestatarios de la institución eclesiástica.

A pesar de los dolores de cabeza que le causa la innovación profética, la institución puede sacar -y de hecho saca- buen provecho de ella. Si en una situación estable lo que parece funcional es la unidad doctrinal y el respeto de sus mecanismos de transmisión, en una situación en la que el mensaje transmitido se hace insuficiente, lo funcional es tener la posibilidad de dotarse de nuevos rostros. De todas maneras la institución puede, en el momento oportuno, o desaprobar la profecía como "ilegítima" o reconocerla y hacerla oficial. Este reconocimiento recuperador sirve, en último término, al prestigio de la institución, que puede así ufanarse de haber combatido en la vanguardia. En el siglo pasado, por ejemplo, Pío VII condenó el movimiento de independencia de las colonias españolas de América (encíclica **Etsi longissimo** de 1816). Vencedores los condenados, la institución eclesiástica le puso sordina a tal condenación para exaltar, en cambio, la participación de numerosos sacerdotes en el proceso independentista. De todas formas la institución eclesiástica hace respetar ciertos **límites de tolerancia**, variables según las circunstancias históricas. Esas circunstancias, por factores intra y extra eclesiásticos, no son las más favorables actualmente para los que insisten en una Iglesia que se renueva desde el pueblo.

Las tensiones de la Iglesia jerárquica con las tendencias populares dentro de la Iglesia se enmarcan también dentro de otro proceso que ya lleva más de un siglo: la **romanización** de la Iglesia latinoamericana, emprendida por el Vaticano para retomar un control que fue limitado durante la época colonial debido al **Patronato real**³⁶¹. Todavía está en curso este proceso y las tentativas

361 El **Patronato Real** permitió a las Coronas de España y de Portugal el organizar y estructurar en sus dominios a la Iglesia católica. Aun la nominación de los obispos estaba en manos de los reyes, que no permitieron un contacto directo del episcopado latinoamericano con Roma. Después de la Independencia de España, los gobiernos republicanos pretendieron ser los herederos del Patronato Real y buscaron

como las de la Iglesia que renace del pueblo son vistas como asuntos delicados.

A los conflictos con los poderes cívico-militares y eclesiásticos, los grupos de Iglesia de vinculación popular deben añadir la competencia que les hacen en el mercado de bienes simbólicos de salvación los grupos refortalecidos de derecha católica y las "sectas" de todo tipo que se han multiplicado aceleradamente en estos últimos treinta años³⁶².

A algunas de estas sectas, como los Testigos de Jehová, las anima un milenarismo, pero de cuño conservador: ante la inminencia de la llegada definitiva de Cristo, lo urgente no es transformar revolucionariamente las estructuras sociales sino convertir a los individuos para asegurar su salvación. A cambio de aceptación, estos grupos ofrecen sumisión a los poderes de turno. Las sectas no sólo han hecho gala de un gran pragmatismo político que se atiende, apolíticamente, a "dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César". Algunas de ellas también han sido bien utilizadas para evocar en términos satánicos el conflicto contra el "Anticristo comunista"³⁶³ y para movilizar a los creyentes: uno de los efímeros presidentes guatemaltecos, el general Efraín Ríos Montt, perteneciente a la "Iglesia del Verbo", era presentado por ésta como "el ungido (es decir, el mesías) de Dios en el combate por la libertad"³⁶⁴.

controlar a la Iglesia por medio de un **Patronato Republicano**. Pero la Santa Sede emprendió una política, a largo plazo, para superar esta situación y lograr la articulación directa con la Iglesia latinoamericana. Un acontecimiento significativo en este proceso de "romanización" fue el **Primer Concilio Plenario de América Latina**, convocado por León XIII y celebrado en Roma en 1899. Desde el siglo pasado, el alto clero latinoamericano ha sido enviado a las universidades pontificias romanas para que reciba lo que se llama "el espíritu romano". De este clero -formado en Roma, y en Derecho Canónico- han salido la mayoría de los obispos. EL CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) juega, entre otras cosas, el papel de coordinación e integración con Roma.

362 Ver un intento reciente de interpretación sintética y global del fenómeno, en BASTIAN Jean-Pierre, **Historia del Protestantismo en América Latina**, México Ediciones Cupsa, 1990, p. 215-260.

363 Según un estudio titulado "El crecimiento de la derecha religiosa en América Central", publicado en los Estados Unidos por el Centro de Información Inter-hemisférica, la Nueva Derecha de los Estados Unidos ha favorecido en América Central una manipulación abierta de las creencias religiosas con fines políticos, haciendo que el fundamentalismo religioso sirva de complemento a la evocación en términos satánicos que el gobierno de Ronald Reagan hizo del conflicto regional a partir de 1981. Cf. SOEPI (Service Oecuménique de Presse et d' Information, publicación auspiciada por el Consejo Ecuénico de Iglesias) Genève, Suisse 7 octobre 1988.

364 VAYSSIERE Pierre, **Les révolutions d' Amérique latine**, Paris, Editions du Seuil, p.286. Sobre el pragmatismo político de las sectas, *idem*, p.286-287.

Sobre la geopolítica divina no tengo noticias. Pero la geopolítica, a secas, ha dado giros radicales en los últimos años. Los Andes no se convirtieron en una Sierra Maestra. Ni surgieron los "múltiples Vietnam" prometidos por los revolucionarios de los años sesenta. Cuba y Nicaragua han pasado de la revolución soñada a la revolución real y han experimentado los inevitables límites que la Historia inflige a la Utopía (incluida la imposibilidad de mantener por mucho tiempo la tensión utópica de los momentos "fundacionales", como señalaba Durkheim). La izquierda cuestiona ciertas estrategias del pasado: ya no se desprecian las "libertades burguesas", se habla de una cultura de la tolerancia, se rehabilita el pluralismo democrático y se hace el balance del enorme costo económico y humano de la violencia revolucionaria y contra-revolucionaria.

Sí, la Revolución ya no es lo que era. La reciente caída de la casa Marx arrasa con muchas ilusiones. Los "senderos luminosos" ya no son transitados sino por algunos iluminados. Muchos de los que soñaban con el Mundo Nuevo se darían por bien servidos con un mundo menos malo. Sin embargo, se alegran demasiado rápido los que dan por muerta a la teología de la liberación. Por una parte, todavía siguen vigentes los sueños de justicia, libertad e igualdad entre los humanos. Y, por el momento, es difícil descubrir a los que, fuera de las religiones, se van a encargar de esas utopías. Por otra parte, también siguen vigentes la miseria y la explotación que incubaron los anhelos de revolucionarios cristianos y no cristianos. El desempleo masivo y el hambre generalizada aumentan. Las desigualdades injuriosas continúan (en Haití el 1% de la población detenta más de la mitad del PIB; en El Salvador el 1.5 % de los propietarios posee la mitad de las tierras cultivables; en Guatemala de cada cien niños que nacen solamente 35 tienen el privilegio de cumplir 15 años, etc.) La deuda externa de América latina galopa: en 1975 era de 75.000 millones de dólares; en 1983 de 336.000 millones y, a fines de 1988, iba en 401.000 millones de dólares.

Para unos, la travesía del desierto va a ser más larga de lo previsto. Para otros, resultará muy complicado taponar indefinidamente la esperanza de los miserables.

Epílogo

Se buscará la tierra prometida, que siempre estará comprometida

Después de tantos azarosos periplos sólo quedan los mapas de inciertos parajes. Pero los exploradores del Nuevo Mundo para el hombre nuevo no se arredran, a pesar de las continuas escalas forzosas y forzadas: cada nueva esperanza hace soportable la no realización de las esperanzas precedentes, y la perpetua fuga hacia adelante consuela de un presente difícil de asumir.

No importa que el soñado Nuevo Mundo termine por ser un lugar moroso o un lugar traumático, sea porque en él suceden pocas cosas o porque suceden demasiadas. Ni han faltado ni faltarán quienes continúen tomando sus deseos por realidades porque creen en la realidad de sus deseos: la esperanza tiene sus razones que la razón ignora, y con ella se suben más fácilmente las cuestas que la realidad descende.

Indudablemente podemos terminar siendo manipulados por nuestros sueños, devorados por ellos, drogados por ellos. Necesitamos, sin embargo, nuestra ración onírica para poder subsistir social y aun biológicamente. Quien nos haya acompañado hasta este punto habrá degustado cuán pródigo en ilusiones ha sido el Nuevo Mundo en el banquete de la esperanza humana.

Todavía hoy, al conmemorar el quinto centenario del descubrimiento de América, se le celebra como "continente de la libertad"³⁶⁵ Aunque la utopía se afirme realizada al Norte y realizable al Sur, bastan los ojos abiertos para saber que la libertad nunca ha sido igual para todos y que, entre su enunciado y la realidad, la distancia es grande...y se agranda.

Injusticia, hambre, sufrimiento y muerte siempre han sido semillero de consoladores y de dioses. Imposible que no reaparezcan con vigor, en el continente de la esperanza, los antiguos temas del "éxodo liberador" y de la "tierra prometida". La utopía cristiana de la liberación y la escatología marxista de la revolución se dan la mano para construir, **allí y ahora**, el Reino de Dios o el Reino de la libertad. El Nuevo Mundo reafirma su vocación, si no como tierra de la libertad realizada, al menos como lugar de la necesaria liberación. Los sermones y arengas sobre el "hombre nuevo" se multiplican. Lo deseable exorcisa lo imposible. Las representaciones de la esperanza metamorfosean las situaciones desesperadas.

Es cierto que la historia reciente se ha encargado de recordarnos que la voluntad inflexible de renovación radical de la sociedad y de las personas conduce, no a la perfección, sino al terror; que fácilmente quienes sueñan con realizar la felicidad de los demás comienzan por confiscarles la libertad; que la utopía en el poder genera su propio veneno, pues sólo las intenciones son puras, no los humanos. Es cierto que regresamos de muchas ilusiones, pero no se han superado las realidades que las nutrían ni han desaparecido para la humanidad sufriendo los sueños de "tierras nuevas" donde reinará la igualdad y no habrá más frustraciones. Y, para tierras nuevas, no ha tenido par el Nuevo Mundo, lugar de todos los posibles.

Como en toda geografía imaginaria hemos encontrado en nuestro viaje no pocos espejismos. Por eso mismo se trata de una historia conmovedora: ha puesto y pone en movimiento a grupos y personas hacia un "lugar mejor"... aunque los peregrinos al llegar encuentren que no era la tierra prometida... y algunos, obstinados, reemprendan su camino.

Bibliografía

I. OBRAS Y DOCUMENTOS ANTIGUOS

(Siglos XVI - XVIII)

ACOSTA José de, S.J., **De promulgatione Evangelii apud barbaros sive De procuranda indorum salute libri sex**, Salmanticae apud G. Foquel, 1589.

BENAVENTE Toribio de ("Motolinía"), O.F.M., **Historia de los indios de la Nueva España**, edición de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985.

-----, edición de Claudio Esteva Fabregat, Madrid, Historia 16, 1985.

BAREIRO SAGUIER Rubén y DUVIOLS Jean-Paul (introducción y edición de), **Tentación de la Utopía. La República de los jesuitas en el Paraguay**, Barcelona, Tusquets/Círculo de Lectores, 1991 (selección de textos de Roque González, Antonio Ruiz de Montoya, Nicolás del Techo, Martín Dobrizhoffer, Florian Paucke, José Sánchez Labrador, José Cardiel, José Manuel Peramás, etc).

BAUDOT Georges y TODOROV Tzvetan (textes choisis et présentés par), **Récits aztèques de la Conquête**, Paris, Seuil, 1983.

CARDENAS Juan de, **Problemas y secretos maravillosos de las Indias** (1591), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

CARDIEL José, S.J. **Breve relación de las Misiones del Paraguay** (1758), publicada con una introducción por HERNANDEZ Pablo, S.J., **Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús**, volumen 2, Barcelona, 1913.

CASTELLANOS Juan de, **Elegía de varones ilustres de Indias**, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1955, 4 vols.

CESPEDES DEL CASTILLO Guillermo (selección y presentación de), **Textos y documentos de la América hispánica (1492-1898)**, Barcelona, Labor, 1986.

COBO BORDA Juan Gustavo (edición de), **Fábulas y leyendas de El Dorado**, Barcelona, Tusquets Editores y Círculo de Lectores, 1987.

COLON Cristóbal, **Textos y documentos completos**, prólogo y notas de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

CORTES Hernán, **Cartas de la conquista de México** (1519-1526), Madrid, Sarpe, 1985.

D'AILLY Pierre, **Imago Mundi**, edición bilingüe de Edmond Buron, París, 1930.

DE PAUW Corneille, **Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine**, Berlin, 1768, 2 vols.

DIAZ DEL CASTILLO Bernal, **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España** (1568), México, Editorial Porrúa, décima edición, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, 1974.

DOBRIZHOFFER Martin, S.J., **Historia de los Abipones** (original latino, 1784), Resistencia, Argentina, Universidad del Nordeste, 1967-1970, 3 vols.

DURAN Diego, O.P., **Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme** (1570-1581). México, Porrúa, 1967, 2 vols.

FERNANDEZ DE OVIEDO Gonzalo, **Historia general y natural de las Indias** (1547), edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1959, 5 vols.

FURLONG Guillermo, S.J. (edición de), **José Cardiel y su Carta-Relación** (1747), Buenos Aires, Librería del Plata, 1953.

_____, **José de Escandón S.J. y su Carta a Buriel** (1760), editada por Guillermo Furlong, Buenos Aires, Editorial Theoria, 1965.

GARCIA ICAZBALCETA Joaquín (editor), **Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594**, 2a. edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

_____, **Colección de documentos para la historia de México**, publicados por Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Porrúa, 1971.

GARCILASO DE LA VEGA Inca, **Comentarios reales de los Incas** (1609), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1953.

HANKE Lewis, **Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas**, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

LAS CASAS Bartolomé de, O.P., **Apologética historia sumaria**, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Bailly-Baillière e Hijos, 1909.

_____, **Historia de las Indias** (1559), edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, 3 vols.

_____, **Obras escogidas**, estudio crítico preliminar y edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.

_____, **Tratados**, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

_____, **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**, Advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo e Introducción de Lewis Hanke, México F.C.E., 1975.

LOPEZ DE GOMARA Francisco, **Historia general de las Indias** (1552), Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

MARTIR DE ANGLERIA Pedro, **Décadas del Nuevo Mundo** (1493-1525), estudio y apéndice por Edmundo O'Gormann, traducción del latín por A. Millares Carlo, México, Biblioteca Porrúa, 1964, 2 vols.

MENDIETA Gerónimo de, O.F.M. **Historia eclesiástica indiana** (1615), edición de Joaquín García Icazbalceta. México, Editorial Porrúa, 1971.

_____, **Historia eclesiástica indiana**, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, 4 vols.

MORALES PADRON Francisco, (selección y comentario de), **Teoría y Leyes de la Conquista**, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.

MORO Tomás, **Utopía** (1516), traducción de Agustín Millares Carlo, en **Utopías del Renacimiento**, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

PAUCKE Florian, S.J., **Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocobíes (1749-1767)**, Tucumán/Buenos Aires, 4 vols., 1942-1944.

PERAMAS José Manuel, S.J., **La República de Platón y los Guaraníes** (1793), Buenos Aires, Emecé ed., 1946.

QUIROGA Vasco de, **Documentos**, introducción y notas críticas de Rafael Aguayo Spencer, México, Polis, 1939.

RAYNAL Guillaume, **Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes**, Genève, 1775, 3 vols.

ROBERTSON William, **The history of America**, London, 1777.

SAHAGUN Bernardino de, O.F.M., **Historia General de la cosas de Nueva España** (1582), edición de Angel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1956, 4 vols.

SEPULVEDA Juan Ginés de, **Apología** (de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda), traducción, introducción y notas por Angel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975.

_____, **Epistolario**, edición de Angel Losada, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.

_____, **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios** (escrito hacia 1547), edición bilingüe con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

VITORIA Francisco de, **Relecciones de Indis** (1539), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

ZUMARRAGA Juan de, O.F.M., **Regla christiana breve** (1547), reeditada con introducción y notas por José Almoína, México, Editorial Jus, 1951.

II. OBRAS RECIENTES

Coloco un * delante de aquellas obras que me fueron particularmente útiles, lo que no significa necesariamente identidad de puntos de vista con sus autores ni prejuzga sobre el valor de los otros trabajos citados a continuación. Se omiten los artículos de revistas.

1. Expansión europea y cambios culturales

CHAUNU Pierre, **La expansión europea (siglos XIII al XV)**, Barcelona, Editorial Labor, 1972 (original francés, *L' expansion européenne du XIII au XVe siècle*, Paris, P.U.F.).

* _____, **Conquista y explotación de los nuevos mundos**, Barcelona, Editorial Labor, 1973, 368 p. (original francés, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes -XVIe siècle-*, Paris, P.U.F.).

DUVIOLS Jean-Paul, "Contribution des récits de voyage à la formation de l'image européenne du 'bon sauvage' américain", en **Les Amériques et l'Europe**, Actes de la 3ème semaine Latinoaméricaine, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1985.

* MAGALHAES GODINHO Vitório, **Les Découvertes. XVe - XVIe: une révolution des mentalités**, Paris Editions Autrement, 1990.

FURET François, **L'atelier de l'histoire** (capítulo "De l'homme sauvage à l'homme historique: l'expérience américaine dans la culture française au XVIIIe siècle), Paris, Flammarion, 1982.

LESTRINGANT Frank, **L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance**, Paris, Albin Michel, 1991.

MEYER Jean, **Les Européens et les autres -de Cortés à Washington-**, Paris, Armand Colin, 1975.

* MOLLAT Michel, **Les explorateurs du XIIIe au XVIe siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux**, Paris, Editions J.C. Lattès, 1984.

* SILVA DIAS J.S. da, **Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI**, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (original portugués, *Os descobrimentos e a problematica cultural do século XVI*, Coimbra, 1973).

2. La España del Descubrimiento y de la Conquista

* BATAILLON Marcel, **Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI**, México, Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión en España de la segunda edición, 1986 (título original, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle de XVIe siècle*, Paris, E. Droz, 1937).

* BERNAND Carmen y GRUZINSKI Serge, **Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête**, Paris, Fayard, 1991.

CASTRO Américo, **Aspectos del vivir hispánico**, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

BENNASSAR Bartolomé, **Valladolid au siècle d' or. Une ville de Castille et sa campagne au XVI^e siècle**, Paris, J. a Haye, Mouton et Cie, 1967.

* _____ **Los españoles. Actitudes y mentalidades: desde el s. XVI al s. XIX**, Madrid, Editorial Swan, Avantos y Hakeldama, 1985, (primera edición en francés, 1975).

BOYD-BOWMAN Peter, **Indice geobiográfico de 40.000 pobladores españoles en América en el siglo XVI**, tomo I, 1493-1519, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1964; tomo II, 1520-1539, México, Editorial Jus, Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica, 1968.

* CHAUNU Pierre, **La España de Carlos V**, Barcelona, Ediciones Península,, 1976 (primera edición en francés, 1973).

CARO BAROJA Julio, **Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)**. Madrid, Editorial Sarpe, 1985.

* DURAND José, **La transformación social del conquistador**, México, Porrúa y Obregón, 1953.

HERNANDEZ SANCHEZ-BARBA Mario, **La última expansión española en América**, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

IGLESIA Ramón, **El hombre Colón y otros ensayos**, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

LEONARD Irving, **Los libros del conquistador**, México, F.C.E., 1959 (título original, Books of the Braves, New York, 1964).

MARAVALL José Antonio, **Carlos Quinto y el pensamiento político del Renacimiento**, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

MARTINEZ José Luis, **Pasajeros de Indias. Viajes transatlánticos en el siglo XVI**, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

* MILHOU Alain, **Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español**, Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

PEREZ Joseph, **La Révolution des "Comunidades" de Castille (1520- 1521)**, Bordeaux, Institut d' Etudes Ibériques et Ibéro-américaines, 1970.

_____, **L' Espagne du XVIe siècle**, Paris, Armand Colin, 1973.

* SANCHEZ ALBORNOZ Claudio, **La edad media española y la empresa de América**, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1983.

SIMPSON Lesley Byrd, **Los conquistadores y el indio americano**, Barcelona, Ediciones Península, 1970.

* SOLANO Francisco de (coordinador), **Proceso histórico al conquistador**, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

3. Impacto del Nuevo Mundo sobre el imaginario utópico

GANDIA Enrique de, **Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana**, Buenos Aires, Centro Difusor del Libro, 1946.

* GERBI Antonello, **La naturaleza de las Indias Nuevas**, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 562 p (original italiano, **La natura delle Indie nove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo**, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1975).

_____, **La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica, 1750-1900**, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

* GIL Juan, **Mitos y utopías del Descubrimiento**, tomo 1: **Colón y su tiempo**, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

RAMOS PEREZ Demetrio, **El mito de El Dorado: génesis y proceso**, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1973.

* SANCHEZ Jean-Pierre, **Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique (1492-1542)**, Toulouse, Université de Toulouse II, 1988, 6 vol., 1383 p. (thèse d'Etat).

SALAS Alberto M., **Para un bestiario de Indias** (Buenos Aires, Editorial Losada, 1968.

4. Evangelización del Nuevo Mundo

BATAILLON Marcel, **Estudios sobre Bartolomé de las Casas**, Barcelona, Ediciones Península, 1976, 385 p. (título original, *Etudes sur Bartolomé de las Casas*, Paris, 1965.

* BORGES MORAN Pedro, **Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI**, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionología Española, 1960.

_____, **El envío de misioneros a América durante la época española**, Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 18, Universidad Pontificia, 1977.

* BERNAND Carmen y GRUZINSKI Serge, **De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses**, Paris, Seuil, 1988.

CASTAÑEDA DELGADO Paulino, **La Teocracia Pontifical y la conquista de América**, Vitoria, 1968.

_____, **Los memoriales del Padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos**, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", 1983.

CARRO Venancio, **La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América**, 2 tomos, Madrid, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 1944.

DUSSEL Enrique, **Historia general de la Iglesia en América Latina**, tomo I/1 **Introducción general**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983.

DUVIOIS Pierre, **La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L' extirpation de l' idolâtrie" entre 1532 et 1660**, Lima-Paris, Institut français d'Etudes andines, 1971.

EGAÑA Antonio de, **La teoria del Regio Vicariato español de Indias**, Roma, 1958.

* LEWIS HANKE, **La lucha española por la justicia en la conquista de América**, Madrid, Aguilar, 1967, 335 p. (título original, **The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America**, University of Pennsylvania Press, 1948).

_____, **Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista de América**, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.

KONETZKE Richard, **América Latina. La época colonial**, Madrid, Siglo XXI, 1972. (primera edición en alemán, 1965).

LATOURETTE Kenneth Scott, **A History of the Expansion of Christianity**, New York and London, Harper, 1937-1945, 7 vols.

LETURIA Pedro de, **Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica**, 3 vols., Roma y Caracas, 1959.

MAHN-LOT Marianne, **Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens**, Paris, Payot, 1982.

PADGEN Anthony, **La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa**, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (título original, **The Fall of Natural Man**, Cambridge, 1982).

PRIEN Hans-Jürgen, **La historia del cristianismo en América Latina**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985.

* REYNOLDS Winston A., **Espiritualidad de la Conquista de Méjico. Su perspectiva religiosa en las letras de la Edad de Oro**, Granada, Universidad de Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.

VILLEGAS Juan, (S.J.), **Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú**, Montevideo, Cuadernos del Itu, 1975.

5. Milenarismo franciscano en Nueva España

* BAUDOT Georges, **Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)**, Toulouse, Privat, 1976.

CAYOTA Mario, **Siembra entre brumas**, Montevideo, Instituto San Bernardino de Montevideo, 1990.

DUVERGER Christian, **La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne**, Paris, Seuil, 1987.

GARCIA ICAZBALCETA Joaquín, **Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México**, México, Andrade y Morales, 1881.

GOMEZ CANEDO Lino, (O.F.M.), **Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica**, México, Editorial Porrúa, 1977.

* GREENLEAF Richard E., **La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI**, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

* LAFAYE Jacques, **Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México**, México, Fondo de Cultura Económica, 1977 (título original *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, 1974).

_____, **Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas**, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

* LEON-PORTILLA Miguel, **Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl, Testimonios indígenas del siglo XVI**, México, U.N.A.M., 1985.

* MARAVALL José Antonio, **Utopía y reformismo en la España de los Austrias**, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982.

MIRANDA José, **España y Nueva España en la época de Felipe II**, México, U.N.A.M., 1962.

* PHELAN John Leddy, **El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, 185 p. (título original, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Univ. of California Press, Berkeley, 1956).

* RICARD Robert, **La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendients en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572**, Paris, Institut d' Ethnologie, 1933.

SOUSTELLE Jacques, **La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la Conquête espagnole**, Paris, Hachette, 1955.

STECK Francisco Borgia, O.F.M. **El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco**, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944,

* WARREN J.B., **Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe**, Michoacán, Ediciones de la Universidad Michoacana, 1977, 217 p. (título original *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1963).

* ZAVALA Silvio, **Recuerdo de Vasco de Quiroga**, México, Editorial Porrúa, 1965, 215 p.

6. Reducciones jesuitas del Paraguay

* ARMANI Alberto, **Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)**. México, Fondo de la Cultura Económica, 1982. (título original *Città di Dio, Città del Sole*, Roma, 1977).

* POPESCU Oreste, **El sistema económico en las misiones jesuíticas**, Barcelona, Ediciones Ariel, 2 edición, 1967.

FURLONG Guillermo, S.J., **Misiones y sus pueblos guaraníes (1610- 1813)**, Buenos Aires, Impr. Balmes, 1962.

FURLONG Guillermo, S.J., **La imprenta en las Misiones del Paraguay**, Buenos Aires, Ed. Guaranía. 1953.

* HAUBERT Maxime, **La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions**, París, Hachette, 1967.

_____, **L'oeuvre missionnaire des Jésuites au Paraguay (1585-1768). Génèse d'un paradis**, Université de Paris, 1966 (tesis no publicada);

LUGON Clovis, **La République communiste-chrétienne des guaraníes (1610-1768)**, París, Les Editions Ouvrières, 1949.

_____, **Les jésuites au pouvoir. La République des Guaranís**, París, Les Editions Ouvrières, 1970.

* MELIA Bartomeu, **El Guaraní conquistado y reducido**, Asunción, Universidad Católica, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988, 2 edición, p. 237-271.

_____, **La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay**, 2 vols, Université de Stransbourg, 1969 (tesis no publicada).

* MORNER Magnus, **Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata**, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968 (título original *The political and economic activities of the Jesuit in The Plata region*, Estocolmo, 1953).

* NECKER Louis, **Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains: les Premières Réductions du Paraguay (1580-1800)**, Paris, Editions Anthropos, 1979.

SUSNIK Branislava, **El indio colonial del Paraguay**, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965-66 (Vols. 1-2), 1971 (Vol. 3).

_____, **Los aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los guaraníes**, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1979- 80.

7. Teología de la liberación

* AA.VV., **Fe cristiana y cambio social en América latina**, (Encuentro de El Escorial, 1972), Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1973.

ASSMANN HUGO, **Opresión-liberación, desafío a los cristianos**, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

_____, **Teología desde la praxis de la liberación** Salamanca, Sígueme, 1973.

ALVES Rubem, **Cristianismo ¿opio o liberación?**, Salamanca, Sígueme, 1973 (título original, **A theology of human hope**, Cleveland, Corpus Books, 1969).

* BOFF Clodivis y Leonardo, **Qu'est-ce que la théologie de la libération?**, Paris Ed. du Cerf, 1987 (título original, **Como fazer teologia da libertação**, Petrópolis, Editora Vozes, 1986).

BOFF Leonardo, **Jesus Cristo libertador**, Vozes, Petrópolis, 1972.

_____, **Igreja, carisma e poder**, Vozes Petrópolis, 1981.

_____, **E a Igreja se fez povo**, Vozes, Petrópolis, 1985.

_____, **O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à Terra prometida**, Vozes, Petrópolis, 1988.

* CASALDALIGA Pedro, **El vuelo del quetzal. Espiritualidad en Centroamérica**, Panamá, Maíz Nuestro/Coordinadora Regional Centroamericana "Oscar A Romero", 1988.

COMBLIN Joseph, **Théologie de la pratique révolutionnaire**, Paris, Universitaires, 1974.

_____, **O Espírito Santo e a libertação**, Vozes, Petrópolis, 1987.

CROATO Severino, **Liberación y Libertad**, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973.

* CUSSIANOVICH Alejandro, DUSSEL Enrique, RICHARD Pablo, **La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla**, Bogotá, CEHILA/CODECAL, 1979.

* DUSSEL Enrique, **Historia de la Iglesia en América Latina**, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1974.

_____, **Para una ética de la liberación latinoamericana**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 2 vols.

_____, **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, Bogotá, Nueva América, 1983;

_____, **Historia general de la Iglesia en América Latina**, tomo I/1: "Introducción General", Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983.

_____, **Filosofía de la liberación**, Buenos Aires, Ediciones Aurora, 1985.

GALILEA Segundo, **Espiritualidad de la liberación**, Santiago de Chile, ISPLAJ, 1973.

* GIBELLINI Rosino (compilador), **La nueva frontera de la teología en América Latina** (selección de artículos de R. Alves, H. Assmann, L. Boff, J. Comblin, E. Dussel, G. Gutiérrez, J. Míguez Bonino, S. Galilea, I. Scannone, J. L. Segundo), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

GUTIERREZ Gustavo, **Hacia una teología de la liberación**, Montevideo, MIEC-JECI, 1969.

* _____, **Teología de la liberación. Perspectivas**, Lima, 1971.

Desde el reverso de la historia, Lima, 1977.

_____, **La fuerza histórica de los pobres**, Salamanca, Sígueme, 1981.

_____, **Beber en su propio pozo**, Salamanca, Sígueme, 1981.

_____, **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente**, Salamanca, Sígueme, 1986.

Dios y el oro en las Indias, Salamanca, Sígueme, 1989.

LANSON Andrés, **Liberar a los oprimidos**, Buenos Aires, Kaitas, 1967.

* MIGUEZ BONINO José, **La fe en busca de eficacia**, Salamanca, Sígueme, 1977 (título original, **Doing theology in a revolutionary situation**, Philadelphia, William Lazareth Editor, 1975).

MIRANDA Porfirio, **Marx y la Biblia**, Salamanca, Sígueme, 1972.

OLIVEROS Roberto, **Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977)**, Lima, CEP, 479 p.

PIXLEY Jorge, **Exodo. Una lectura evangélica y TAMEZ Efraim**, **Biblia de los oprimidos**, San José de Costa Rica, DEI, 1979.

* RICHARD Pablo, **La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza**, San José de Costa Rica, DEI, 1987.

Morte das cristiandades e nascimento da Igreja, Sao Paulo, 1987.

_____, **La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres**, San José de Costa Rica, DEI, 1987.

SCANNONE Juan Carlos, **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**, Buenos Aires, 1973.

_____, **Teología de la liberación y praxis popular**, Salamanca, Sígueme, 1976.

SEGUNDO Juan Luis, **Liberación de la teología**, Buenos Aires-México, Carlos Lohlé, 1975.

* SILVA GOTAY Samuel, **El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983.

* TORRES Camilo, **Cristianismo y Revolución** (compilación de sus escritos), México, Editorial Era, 1970.

8. Generalidades sobre utopía, mesianismo, milenarismo

* BACZKO Bronislaw, **Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs**, Paris, Payot, 1984.

_____, **Lumières de l'utopie**, Paris, Payot, 1978.

CARNAC Pierre, **Prophéties et prophètes de tous les temps**, Paris, Editions Pygmalion/Gérard Watelet, 1991, 318 p.

* DESROCHE Henri, **Sociologie de l'Espérance**, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

_____, **Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne**, La Haye, Mouton, 1969, 281 p.

COHN Norman, **The Pursuit of the Millenium**, London, Secker and Warburg, 1957 (traducción española, **En pos del milenio**, Madrid, Alianza Editorial).

* LAPOUGE Gilles, **Utopie et civilisation**, Paris, Flammarion, 1978.

* **La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age**, París, Stock, 1982 (selección de textos milenaristas medievales traducidos y presentados por Clude CAROZZI y Huguette TAVIANI-CAROZZI).

Le GOFF Jacques, **Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XIe - XVIIIe siècles**, Paris/La Haye, Mouton, 1968.

_____, voz "Millénarisme", en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985.

LUBAC Henri de (S.J.), *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Ed. Lethielleux/Namur, Culture et Vérité, 1979.

* MANUEL Frank E. (compilador), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

MAROUBY Christian, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique á l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990.

RUYER Raymond, *l'Utopie et les utopies*, Paris Gérard Monfort, 1988.

SERVIER Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1991.

9. Varios

AGUIRRE J., ARANGUREN J. L. y otros, *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

BASTIAN Jean-Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México, Ediciones Cupsa, 1990.

DEMÉLAS Marie-Danielle y SAINT-GEOURS Yves, *Jérusalem et Babylone. Politique et Religion en Amérique du Sud: l'Equateur, XVIIe-XIX siècle*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989.

DUBY Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

DURKHEIM Emile, *Sociologie et Philosophie*, Paris, P.U.F., 1953.

GARAUDY Roger, *Del anatema al diálogo*, Barcelona, Editorial Ariel, 1971.

GIRARDI Giulio, *Marxismo y cristianismo*, Madrid, Taurus, 1968.

KEPEL Gilles, **La revanche de Dieu**, Paris, Seuil, 1991.

KOLAKOWSKI Leszek, **Intelectuales contra el intelecto**, Barcelona, Tusquets Editores, 1986.

Le GOFF Jacques, **La naissance du purgatoire**, Paris, Gallimard, 1981.

_____, **La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age**, Paris Hachette, 1986.

LEON-PORTILLA Miguel, **Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista**, México, UNAM, 1987.

POULAT Emile, **Intégrisme et catholicisme intégral**, Tournai, Casterman, 1969.

_____, **Eglise contre bourgeoisie**, Tournai, Casterman, 1977

_____, **Catholicisme, démocratie et socialisme**, Tournai, Casterman, 1977.

RAPP Francis, **L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age**, Paris, P.U.F., collection Nouvelle cléo, 1971.

VAYSSIERE Pierre, **Les révolutions d'Amérique latine**, Paris, Editions du Seuil, 1991.

WACHTEL Nathan, **La visión des vaincus. Les indiens du Pérou decant la Conquête espagnole**, Paris, Gallimard, 1971.

Glosario

Anticristo: Personaje simbólico que representa las fuerzas hostiles a Dios. Debe manifestarse antes de la segunda venida de Cristo, como su adversario.

Apocalipsis: (Del griego **apocalypsis**, revelación). El género literario apocalíptico abarca numerosos escritos que pretenden dar una revelación sobre el porvenir de la humanidad. El más famoso de los Apocalipsis es el último libro del Nuevo Testamento, donde se narra la futura victoria de Cristo sobre el Anticristo y el triunfo final de los elegidos.

Audiencia: Era el tribunal de más alta autoridad en Hispanoamérica, después del virrey, al que servía de contrapeso. Sus magistrados tenían el título de **oidores**. Hubo Audiencias en Santo Domingo (1511), México (1527), Panamá (1538), Guatemala (1543), Lima (1543), Guadalajara y Bogotá (1548), Charcas (1559), Quito (1563) y, más tarde, en Buenos Aires.

Bandeiras: Expediciones -organizadas por Portugueses y mestizos que contaban con la ayuda de indígenas tupíes- realizadas con la finalidad de capturar indígenas cristianizados de la Reducciones jesuíticas, para esclavizarlos en las explotaciones mineras y en las plantaciones. El principal centro de estas bandeiras fue Sao Paulo (Brasil).

Bula: Carta proveniente del Papa, sobre un tema de interés general para la cristiandad. Las bulas se titulan con las primeras palabras de su versión en latín.

Consejo de Indias: Era, en España, después del rey, la autoridad suprema en el manejo de los asuntos americanos. La actividad del Consejo de Indias produjo un conjunto legislativo notable conocido como **Leyes de Indias**, cuya **Recopilación** se llevó a cabo en 1680.

Diócesis: Unidad administrativa -casi siempre territorial- de la Iglesia católica. Bajo la autoridad de un obispo, nombrado por el Papa, la diócesis agrupa las parroquias, los fieles y el clero.

Dominicos: Orden religiosa católica fundada por Santo Domingo de Guzmán con el nombre de **Orden de Predicadores** (cuya sigla es **O.P.**) Fue aprobada por el Papa en 1216. Los dominicos españoles del siglo XVI (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano...) contribuyeron enormemente a la renovación del **tomismo**; suministraron jueces a la Inquisición, teólogos para la reelaboración del dogma (Concilio de Trento), misioneros para la evangelización de los amerindios (Antón de Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas...).

Encíclica: Carta oficial enviada por el Papa a una parte o a la totalidad de los obispos, generalmente para precisar un punto de doctrina o de moral.

Encomienda: Institución jurídica española por la que se colocaba un cierto número de indígenas (**indios encomendados**) bajo la tutela de un colonizador (**encomendero**) que los utilizaba como mano de obra gratuita a cambio de tomar a su cargo el que se los instruyese en la religión cristiana.

Escatología: (Del griego **eskhatos**, último y **logos**, ciencia). Teoría sobre la suerte última de las personas después de la muerte (**escatología individual**) y sobre el destino del universo después del final del mundo (**escatología colectiva**).

Evangelización: Proceso de difusión de la religión cristiana.

Exodo: (griego **exodos**, latín **exodus**, salida). Salida de los hebreos de la Tierra de opresión (Egipto) hacia la Tierra prometida. El **Exodo**,

segundo libro del Pentateuco, es el paradigma bíblico fundamental de la actual **Teología de la liberación**.

Franciscanos: Orden religiosa católica fundada por San Francisco de Asís y aprobada en 1209. Tuvieron una activa presencia en la España del siglo XVI, cuando le proporcionaron hombres de Estado como el cardenal Cisneros, escritores de talento como Antonio de Guevara y celosos misioneros que vieron en el "Nuevo Mundo" americano la posibilidad de organizar una Iglesia ideal, libre de las imperfecciones del Viejo Mundo.

Humanista: En la época del **Renacimiento** el término designaba a los sabios y letrados consagrados al estudio de los autores greco-latinos y a la difusión de los escritos e ideas de éstos. Entre los humanistas del siglo XVI descollaron el inglés Tomás Moro, el holandés Erasmo de Rotterdam y el español Juan Luis Vives.

Iglesia: Institución que reúne a los que confiesen una misma creencia religiosa. Aunque puede aplicarse a cualquier credo, es más apropiado usar el término para referirse a los grupos institucionales que basan su existencia en el Evangelio de Jesús de Nazaret. Por extensión, también designa el lugar de reunión (templo) de los fieles.

Ilustración: Movimiento de pensamiento y de acción europeo que, en el siglo XVIII, cuestionó la tradición y la autoridad constituida, en nombre de la razón y de los derechos del individuo.

Indias: Denominación que recibieron los territorios conquistados por España en América. Se les llamó así por haberlos confundido, en un principio, con la India de Asia (conocida en plural en el siglo XVI). En consecuencia se llamó **indios** a sus pobladores. Se hizo luego la distinción entre "Indias Orientales" (las del Asia) e "Indias Occidentales" (América). Durante más de dos siglos, los españoles utilizaron la expresión "Indias Occidentales" en toda clase de libros y documentos.

Inquisición: Organismo creado por el Papado para luchar contra los herejes y defender la fe católica (1229). La moderna Inquisición española se fundó en 1478 y se puso en funcionamiento en 1480. La Inquisición en América fue fundada en Lima (1570) y en México (1571).

Jesuitas: Miembros de la **Compañía de Jesús**, orden religiosa fundada por San Ignacio de Loyola (1491-1556) y reconocida por el papado en 1540. La Compañía de Jesús fue la orden por excelencia de la Reforma católica del siglo XVI. Los jesuitas se destacaron en la evangelización de Iberoamérica. Particularmente célebres fueron sus **Reducciones del Paraguay**. La Compañía de Jesús fue expulsada de los dominios del rey de España en 1767. Suprimida por el Papa Clemente XIV en 1773, fue restaurada por Pío VII en 1814. La sigla distintiva de los jesuitas es **S.J.**, iniciales de **Societas Iesu**, nombre latino de la congregación.

Mesías: Enviado divino encargado de establecer, en este mundo, el Reino de Dios. Los cristianos reconocen a Jesús de Nazaret como el mesías anunciado por los profetas del Antiguo Testamento. Por extensión se llama **mesías** a cualquier persona o grupo al que se espera ardientemente como libertador y redentor providencial.

Milenarismo: Creencia en un próximo "fin de los tiempos", antes del cual habrá, durante mil años (milenio), un reino de Cristo y de los justos sobre la Tierra. El milenarismo cristiano tiene su fuente principal en el libro del **Apocalipsis XX**, 1-15, especialmente los versículos 4-6. En el milenarismo se conjugan -de manera a veces revolucionaria- creencias religiosas y aspiraciones sociales.

Misiones: Actividades (y, por extensión, los establecimientos erigidos para que éstas se lleven a cabo) realizadas por los representantes de las Iglesias cristianas con vistas a la conversión de los **infieles**. En Iberoamérica la misión de convertir a los infieles acompañó al proceso de conquista y colonización.

Patronato Real de Indias: Institución que se configura por una serie de documentos pontificios y regios, emitidos entre 1493 y 1570, por la que el Papa otorga al rey de Castilla jurisdicción sobre los asuntos religiosos en las Indias, con obligación de cristianizar a los indígenas. El rey se convierte en agente y suplente del Papa, y en único intermediario entre la Santa Sede y la Iglesia de las Indias. Gracias al Patronato, la Corona recibe legitimación religiosa y la Iglesia católica obtiene protección real.

Provincial: Superior religioso de una "provincia", jurisdicción regional de una orden o de una congregación religiosa.

Reconquista: Guerra emprendida por los cristianos para expulsar a los musulmanes de la península Ibérica. La **Reconquista** terminó con la toma de Granada en 1492. El Nuevo Mundo se convertiría poco después en la "nueva frontera" para los conquistadores y pobladores españoles.

Reforma: Movimiento religioso del siglo XVI que dio nacimiento a las iglesias protestantes. Estos acontecimientos suscitaron en la Iglesia católica romana un conjunto de medidas doctrinales, pastorales, litúrgicas y disciplinarias adoptadas por el Concilio de Trento (1545-1563), dando lugar a lo que se ha llamado **Contrarreforma** o **Reforma católica**.

Regular: Se llama así al clero cuyos miembros son religiosos que viven bajo la regla (**regula**) de una congregación religiosa.

Secular: Clero cuyos miembros no pertenecen a una congregación religiosa sino que dependen directamente de un obispo.

Sínodo: Asamblea cristiana reunida para examinar problemas de doctrina o de organización eclesiástica.

Teólogo: El que estudia metódicamente la fe en Dios y los problemas religiosos, según un análisis de los textos sagrados y de la tradición. Dichos estudios se denominan **teología**.

Teología de la liberación: Gestada y madurada en América latina, sobre todo a partir de 1968. Los rasgos característicos de esta teología -que tiene variados matices- han sido: la prioridad otorgada a la praxis colectiva de las "comunidades cristianas de base"; la opción preferencial por los pobres; el énfasis en los aspectos mesiánicos y proféticos del mensaje bíblico; la convicción de que el amor debe ser eficaz y que, para ello, debe recurrirse al compromiso socio-político y a la "mediación" de las ciencias sociales.

Tierra Firme: Así se llamó, por oposición a las islas, a las primeras costas continentales del Nuevo Mundo recorridas por los Españoles.

Tomismo: Corriente de pensamiento filosófico-teológico inspirada por la obra de santo Tomas de Aquino (1225-1274).

Utopía: Modelo de sociedad que se presenta como alternativa a la sociedad en que se vive. El libro **Utopía**, escrito por Tomás Moro en 1516, marcó el género literario utópico.

Virreinato: Institución creada para representar a la Corona como su "otro yo". A su cabeza se hallaba el **virrey**, quien ostentaba la autoridad del rey. En el siglo XVI se crearon los virreinos de Nueva España (México) y Perú (Lima). En el siglo XVIII se crearon dos más, el de Nueva Granada (Bogotá) y el del Río de la Plata (Buenos Aires). Los portugueses crearon un único virreinato para todo el Brasil.

Cronología

- 1410 (1413 ?)** Pedro d'Ailly escribe **Imago Mundi**.
- 1428-1502** Expansión y apogeo de la civilización y azteca.
- 1440-69** Reinado de Motecuhzoma I: conquista de Oaxaca (1455) y de Veracruz (1458).
- 1451** Nacimiento de Cristóbal Colón.
- 1469** Nacimiento de Erasmo y de Maquiavelo.
- 1476** Los aztecas conquistan el valle de Toluca.
- 1478** Nacimientos de Fernández de Oviedo, Vasco de Quiroga, Francisco Pizarro y Tomás Moro.
- 1483** Nacimiento de Martín Lutero.
- 1484** Nacimiento de Bartolomé de Las Casas.
- 1491** Nacimiento de Ignacio de Loyola.
- 1492** El navegante y cosmógrafo Martín Behaim fabrica en Nüremberg el primer globo terráqueo, que resume el saber geográfico de la época.
- Rodrigo Borja es elegido Papa bajo el nombre de Alejandro VI.

Nacimiento de Francisco de Vitoria (enseña en Salamanca desde 1529 hasta su muerte).

Nacimiento de Juan Luis Vives, el más grande humanista español de la primera mitad del siglo XVI.
Enero 2 : Entrada de los Reyes Católicos en Granada.
 Final de la Reconquista. **Marzo 31**: Los judíos son expulsados de España. **Agosto 3** : Cristóbal Colón se embarca en Palos. **12 de Octubre** : Llegada de Colón a una isla de las Lucayas, Guanahaní, a la que se llamará "San Salvador".

- 1493** **Enero 16 - Marzo 15** : Colón zarpa de Santo Domingo y regresa a España. **Mayo 4** : Por la bula **Inter Caetera**, el Papa Alejandro VI delimita las zonas de influencia de España y Portugal sobre las conquistas futuras mediante una línea imaginaria trazada a 100 leguas al oeste de las islas Azores. **Sept. 25 - Nov. 27** ; Segundo viaje de Colón.
- 1493-1525** Reinado de Huayna Capac: apogeo del Imperio Inca.
- 1494** Isabel de Castilla y Fernando de Aragón reciben del Papa Alejandro VI el título de "Reyes Católicos". **Junio 7** : El tratado de Tordesillas desplaza a 370 leguas al oeste de las Azores la línea de demarcación trazada por Alejandro VI. Este "repartimiento del mundo" concede a Portugal toda tierra descubierta al este de la línea de demarcación y, a España, las tierras descubiertas al oeste de la misma línea. **Agosto 5** : Fundación de la ciudad de Santo Domingo.
- 1497** Tercer viaje de Colón.
- 1499** Se inician los viajes "menores" o "andaluces" de exploración sistemática de las costas del Nuevo Mundo.
 Cristóbal Colón crea la primera encomienda.
- 1500** Juan de la Cosa elabora el primer mapa de América.
 El portugués Cabral llega a las costas del Brasil.

- 1502-20** Reinado de Motecuhzoma II.
- 1502** Cuarto y último viaje de Colón.
- 1503** Fundación de la **Casa de Contratación**, a la que se encomienda el monopolio y la organización del comercio español con el Nuevo Mundo.
- Se autoriza la esclavitud de "indios caribes" apresados en guerra defensiva.
- 1504** Publicación del **Mundus Novus** de Américo Vespucci: toma de conciencia de la autonomía geográfica de lo que se llamará "América".
- Publicación en Venecia de los escritos de Pedro Mártir de Anglería.
- Muerte de Isabel la Católica.
- 1506** Muerte de Cristóbal Colón en Valladolid.
- 1507** Impresión de la **Geografía** de Ptolomeo con la primera aparición del nombre de "América".
- 1508** Bula **Universalis Ecclesiae**, en la que el papa Julio II otorga al rey de España el denominado **Patronato Real**.
- Creación de la Universidad de Alcalá de Henares.
- 1509** Diego Alvarez Correa funda los primeros establecimientos portugueses en el Brasil.
- 1511** Se funda en Santo Domingo la primera Audiencia y el primer obispado en tierras americanas.
- Sermón del dominico Antón de Montesinos denunciando la crueldad de los colonos españoles.
- Erasmus, **Elogio de la locura**.
- Publicación en Sevilla de las obras de Pedro Mártir.
- 1512** Promulgación de la **Leyes de Burgos**, primer código legislativo referido a las poblaciones amerindias.

- Ordenación de Bartolomé de Las Casas, primer "misacantano" en indias.
- 1513** Vasco Núñez de Balboa llega al Océano Pacífico a través del istmo de Panamá.
- 1514** Bula **Praecelsa Devotionis**: Real Patronato de la Iglesia en el Brasil.
- Las Casas, en Cuba, decide consagrar su vida a la defensa de los indígenas.
- 1516** Tomás Moro publica la **Utopía** y Maquiavelo, **El Príncipe**
- Muerte de Fernando el Católico.
- 1517** Muerte del cardenal-regente Jiménez de Cisneros.
- Sube al trono de Castilla Carlos I (futuro emperador Carlos V).
- Tesis de Lutero contra las indulgencias.
- Biblia políglota de Alcalá.
- 1519-22** Primera circunnavegación de la Tierra, iniciada por Magallanes y concluida por Juan Sebastián Elcano.
- 1519** Carlos I es elegido emperador con el nombre de Carlos V.
- Rebelión de los **Comuneros** en España (1519-22).
- Martín Lutero rompe con Roma.
- Comienza la conquista de México por Hernán Cortés; Motecuhzoma es hecho prisionero.
- Primera epidemia de viruela en La Española.
- 1521** Excomunión de Martín Lutero.
- México-Tenochtitlán cae en manos de los españoles; captura de Cuauhtemoc.

- 1522 Concesión de encomiendas en Nueva España (México).
Bula **Omnímoda**, autorizando labor parroquial al clero regular.
Erasmus, **Coloquios**.
- 1523 Las Casas entra en la orden de los dominicos.
- 1524 Creación del **Supremo Consejo de Indias**, instancia máxima para los asuntos del Nuevo Mundo.
Llegada a México del grupo de "los doce primeros" franciscanos, entre ellos, fray Toribio de Benavente ("Motolinía").
- 1526 Publicación en Toledo del **Sumario de la natural historia de las Indias**, de Gonzalo Fernández de Oviedo.
- 1528 Huáscar se rebela contra el Inca Atahualpa. Llegada del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga.
- 1530 Vasco de Quiroga llega a México.
- 1531 Francisco Pizarro inicia la conquista del imperio Inca.
- 1532 Atahualpa es capturado por Pizarro.
- 1533 Asesinato de Huáscar por orden de Atahualpa.
Ejecución de Atahualpa por orden de Francisco Pizarro, después de haber cobrado un cuantioso rescate.
Toma del Cuzco, capital inca, por las huestes de Pizarro.
En México, se le encarga al franciscano Andrés de Olmos la primera encuesta etnográfica sistemática sobre la sociedad prehispánica.
- 1534 Fundación de la Compañía de Jesús.
- 1535 Ejecución de Tomás Moro en Inglaterra.
Fundación de la ciudad de Lima.
Fernández de Oviedo Publica su **Historia general y natural de las Indias**.

- 1536 Levantamiento de Manco Cápac contra los españoles en el Perú (1536-37).
La resistencia indígena hace fracasar un tentativa de Diego de Almagro por conquistar a Chile.
Inaguración del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.
Muerte de Erasmo.
- 1537 Misión de frailes dominicos en la Vera Paz (Guatemala), inspirada por Bartolomé de Las Casas.
Vasco de Quiroga, es nombrado obispo de Michoacán (México).
- 1538 Fundación de la Universidad de Santo Domingo.
- 1539 Introducción de la imprenta en México.
- 1540 Inicio de la conquista de los mayas de Yucatán.
La Compañía de Jesús es aprobada por el Papa.
- 1541 Las Casas, **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**.
Motolinía termina la **Historia de los Indios de la Nueva España**.
- 1542 Promulgación de las **Leyes nuevas** sobre encomiendas y estatuto legal de los indígenas.
- 1543 Las Casas es nombrado obispo de Chiapas.
- 1544 Comienzo de las guerras civiles del Perú entre grupos de conquistadores (terminan en 1548).
Orellana explora el río Amazonas.
- 1545 Asesinato del inca Manco Cápac por los españoles.
Apertura del Concilio de Trento, de mucha trascendencia para la historia del catolicismo. El Concilio se interrumpe en 1551, reinicia sus sesiones en 1562 y finaliza en 1563.

- 1545 Hallazgo de grandes minas de plata en Potosí (Alto Perú).
- 1546 Muerte de Lutero.
Los jesuitas llegan al Brasil.
- 1547 Se establecen los arzobispados de Lima y México.
Muerte de Hernán Cortes.
Las Casas regresa definitivamente a España.
Fray Bernardino de Sahagún comienza sus trabajos etnográficos.
- 1548 Motolinía es confirmado como provincial de los franciscanos en México.
- 1550-51 "Junta de Valladolid", convocada por Carlos V para discutir sobre la justicia o injusticia de las campañas que España llevaba a cabo en América.
Famoso debate entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda.
- 1551 Creación del obispado de Bahía, primero del Brasil.
Fundación de la Universidad de México.
Díaz del Castillo comienza su **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**.
- 1552 Se publica en España la **Destrucción de las Indias**, de Las Casas.
Francisco López de Gómara publica su historia de la conquista de México.
- 1555 Carta de Motolinía a Carlos V contra Las Casas.
- 1556 Abdicación de Carlos V. Lo sucede su hijo, Felipe II.
Muerte de Ignacio de Loyola.
Las Casas trabaja en su **Apologética Historia**.

- 1565 Muerte de Vasco de Quiroga en Patzcuaro (México).
- 1566 Muerte de Bartolomé de las Casas en Madrid.
- 1569 Muerte de fray Toribio Motolinía.
- 1571 Instalación del tribunal de la Inquisición en México.
- 1572 Ajusticiamiento de Túpac Amaru; terminan así cuarenta años de resistencia inca contra los Españoles.
Llegada de los primeros jesuitas a México.
- 1577 Felipe II ordena recoger la obra etnográfica de fray Bernardino de Sahagún y prohíbe todo tipo de trabajos similares.
- 1580 Unión de España y Portugal.
- 1598 Felipe III, rey de España.
- 1602 Campanella escribe **La Ciudad del Sol** (publicada en 1623).
- 1609 Fundación, en Diciembre, de la primera Reducción de los jesuitas en el Paraguay (R.j.P.).
- 1611 Ordenanzas de Alfaro: los indígenas de las R.j.P. quedan exentos de la **encomienda**.
- 1621 Felipe IV, rey de España.
- 1627 Existencia de 14 R.j.P., con unos 30.000 habitantes.
- 1628 El Provincial de los jesuitas autoriza dotar con armas de fuego a las Reducciones.
- 1629 Ataque de **bandeirantes** en el Guairá.
- 1631 Evacuación de las Reducciones del Guairá bajo la dirección del P. Ruiz de Montoya.
- 1639 Se publica en Madrid la **Conquista espiritual**, del P. Ruiz de Montoya.

- 1640 Ruptura de la unión entre España y Portugal.
- 1641 Batalla de Mbororé: una importante **bandeira** es derrotada por el ejército guaraní.
- 1642 Por cédula real se permite a los jesuitas dotar con armas de fuego al ejército guaraní.
- 1649 El virrey del Perú eleva al rango de "tropas reales de frontera" al ejército de la R.j.P.
- 1700 Con Felipe V llega al trono de España la dinastía de los Borbones.
- 1732 Apogeo de las R.j.P.: 30 poblados con unos 150.000 habitantes.
- 1743 Ludovico Muratori publica, en Venecia, **Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay**.
- 1750 Tratado de límites entre España y Portugal en sus colonias americanas: 7 R.j.P. deben pasar a manos de Portugal.
- 1753 Comienza la guerra de los guaraníes, que se resisten al cumplimiento del tratado de límites de 1750.
- 1756 Batalla de Caaybaté: derrota de los guaraníes a manos de un ejército hispano-portugués.
- 1758 Expulsión de los jesuitas de los dominios de Portugal.
- 1767 La Compañía de Jesús es expulsada de los dominios del rey de España.
- 1773 El Papa Clemente XIV suprime la Compañía de Jesús.
- 1793 José Manuel Peramás S.J., publica **La Replública de Platón y los Guaraníes** (original en latín).
- 1814 El Papa Pío VII restaura la Compañía de Jesús.
- 1957 El general brasileiro Golbery do Couto e Silva publica **Geopolítica del Brasil**, primera formulación de la ideología de la "seguridad nacional".

- 1959 Triunfo de la guerrilla castrista en Cuba.
- 1960 Creación del Frente sandinista de liberación nacional de Nicaragua.
- 1961 John F. Kennedy lanza la **Alianza para el progreso** (marzo).
- Desembarco fracasado de contra-revolucionarios en Bahía de Cochinos (abril).
- 1962-65 Concilio Vaticano II.
- 1962 Fundación del Movimiento de liberación nacional de los Tupamaros (Uruguay).
- 1964 Golpe militar de derecha en Brasil (abril). La Conferencia nacional del episcopado brasileño (CNBB) justifica la "contra-revolución" de los militares.
- En Chile, el demócrata-cristiano Eduardo Frei gana las elecciones presidenciales e inaugura la "Revolución en la libertad" (Octubre).
- 1965 Comienza una "explosión" de **sectas** religiosas, hasta representar, a fines de la década de los ochenta, más del 10% de la población en Chile, Brasil y América Central.
- 1966 En Colombia, muerte en combate del sacerdote Camilo Torres, quien había ingresado al Ejército de Liberación Nacional (feb.). Creación de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia).
- En Argentina, golpe de Estado de derecha del general Onganía.
- 1967 Muerte del Che Guevara en Bolivia (oct.).
- 1968 El Papa Paulo VI inaugura, en Medellín (Colombia), la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (agosto).
- Se inicia el surgimiento de grupos de "izquierda sacerdotal" y de **comunidades de base** en la óptica de una **teología de la liberación**.

En el Perú, revolución militar de "izquierda" del general Velasco Alvarado (oct.).

En Venezuela, triunfo presidencial del demócrata-cristiano Rafael Caldera.

En Brasil, el régimen militar emprende la lucha contra "la guerra revolucionaria" (dic.).

1969 En Panamá, Omar Torrijos llega al poder y emprende una revolución militar "de izquierda".

"Informe Rockefeller": puesta en guardia contra la potencialidad revolucionaria de la Iglesia católica.

1970 En Chile, gobierno de la Unidad Popular, bajo la presidencia de Salvador Allende.

En Uruguay, inicio del estado de sitio contra la guerrilla de los Tupamaros.

1971 Gustavo Gutiérrez publica el texto "fundacional" **Hacia una teología de la liberación.**

1972 En Ecuador, "revolución nacionalista" del general Rodríguez Lara (feb. 1972-enero 1976).

Guatemala, creación del ejército guerrillero de los pobres (EGP).

Chile, congreso inaugural de **Cristianos por el socialismo.**

Congreso de teólogos de la liberación en El Escorial, España (julio).

Encuentro de Sucre, Bolivia (nov.): contraofensiva eclesiástica contra la teología de la liberación; se decide cerrar los institutos de pastoral (Quito), liturgia (Medellín) y catequesis (Manizales) que tenía la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM).

- 1973** Golpe militar de Pinochet en Chile (sept.).
En Uruguay, primera fase del golpe militar: disolución del parlamento y suspensión de la Constitución.
- 1974** En Colombia, creación de la guerrilla M 19.
- 1976** Golpe de Estado militar en Argentina: el teniente coronel Jorge Rafael Videla asume la presidencia (marzo).
Encuentro de teólogos del Tercer Mundo en Dar-es-Salaam, Tanzania (agosto): internacionalización de la **teología de la liberación**.
- 1978** En Venezuela, triunfo electoral del demócrata-cristiano Luis Herrera Campins.
- 1979** Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana, en Puebla, México (enero-feb.).
En Nicaragua, caída de Anastasio Somoza, triunfo del Frente Sandinista.
- 1980** Aparición de la guerrilla **Sendero luminoso** en el Perú.
San Salvador, asesinato del arzobispo Oscar Romero por paramilitares.
- 1983** Invasión de la isla de Granada por los Estados Unidos.
Visita del Papa Juan Pablo II a Nicaragua (marzo).
- 1984** El Vaticano impone al teólogo brasileño Leonardo Boff un período de "silencio penitencial".
En El Salvador, el candidato demócrata-cristiano Napoleón Duarte, gana las elecciones presidenciales.
- 1985** Los militares brasileños ceden el poder presidencial, que detentaban desde hacía 21 años.
- 1986** En Guatamala, el demócrata-cristiano Marco Vinicio Cerezo gana las elecciones presidenciales.

El presidente Reagan obtiene del Congreso de los EE.UU. una ayuda de 70 millones de dólares para los "combatientes de la libertad" (**contras**) en Nicaragua (agosto).

1987 Cinco presidentes de América Central firman los acuerdos de paz de **Esquipulas II** (agosto).

1989 Fracaso de la insurrección general en San Salvador (Nov.).

En Chile, victoria del demócrata-cristiano Patricio Alwin (dic.).

1990 El Frente Sandinista de liberación nacional (FSLN) pierde las elecciones en Nicaragua (feb.).

En Costa Rica, victoria del demócrata-cristiano Rafael Angel Calderón (feb.).

1991 Implosión de la Unión Soviética.

En Haití, el padre Aristide -adepto de la teología de la liberación- gana las elecciones presidenciales (enero).

Guatemala, elección presidencial de Jorge Serrano, perteneciente a la Iglesia Evangélica de Shaddai (enero).

En Perú, elección presidencial del evangélico, Alberto Fujimori.

1992 Conmemoraciones del Quinto Centenario del "descubrimiento" y evangelización del Nuevo Mundo.

Veinte años después, nueva reunión de teólogos de la liberación en El Escorial (España) para abrir perspectivas (jun.-jul.).

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo (octubre).